A. gr. b. 2515/6

<36607883980014

<36607883980014

Bayer. Staatsbibliothek

PLATONS
WERKE.

DRITTEN THEILES ERSTER BAND.

PLATONS
WERKE

VON

F. SCHLEIERMACHER

DRITTEN THEILES ERSTER BAND.

DER STAAT.

EINLEITUNG S. 3.
ERSTES — ZEHNTES BUCH . S. 73.
ANMERKUNGEN. S. 529.

BERLIN, 1828.
GEDRUCKT UND VERLEGT
BEI G. REIMER.

A. gr. b. 2515/6

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Bayerische
Staatsbibliothek
München

PLATONS
STAAT

VON

F. SCHLEIERMACHER.

BERLIN, 1828.
GEDRUCKT UND VERLEGT
BEI G. REIMER.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

DER STAAT.

Einleitung.

Wenn man den Umfang dieses Werkes auch mit den gröfsten unter denen, die ihm in unserer Anordnung vorangegangen sind, vergleicht, und bedenkt, dafs es doch als Ein ohne Unterbrechung fortlaufendes Gespräch, und zwar das erst am Abend begonnen habe, wieder erzählt wird: so mufs man schon sehr lebhaft durch das Gastmahl davon überzeugt worden sein, dafs, wen Sokrates einmal fafst in Reden, der auch die ganze Nacht aushalten müsse bis in den lichten Morgen hinein, und wenn auch die Andern alle sich schon davon gemacht oder sich dem Schlaf ergeben haben, und dafs er eben so unermüdet ist eigne oder fremde Reden zu wiederholen als von vorne herein die Wahrheit gemeinschaftlich mit Andern aufzusuchen und zu entwikkeln. So erscheint er hier, indem er das ganze Gespräch gleich am unmittelbar folgenden Tage hinter einander wieder erzählt, und so verhielt es sich auch Tages zuvor, als es zuerst gehalten wurde. Denn von der grofsen Gesellschaft, welche Anfangs theils den Sokrates und den Polemarchos begleitend namhaft gemacht wird, theils auch sich in des lezteren Behausung vorfindet, verliert sich der gröfste Theil allmählig, man weifs nicht wie; wenigstens sagen sie es nicht, dafs sie den sich immer wei-

ter ausspinnenden sokratischen Reden von der Gerechtigkeit und vom Staat die vorbehaltene Schau des neu aufgekommenen festlichen Fakkeltanzes vorziehen. Nur die beiden Söhne des Ariston, welche, nachdem zuerst Polemarchos und Thrasymachos über den Begriff der Gerechtigkeit mit Sokrates verhandelt hatten, durch tapfere Einwendungen einen vorzüglichen Beruf dazu bekundeten, halten auch tapfer aus abwechselnd dem Sokrates Rede stehend, ohne jedoch dafs es in den meisten Fällen eine besondere Bedeutung zu haben scheint, ob Glaukon oder Adeimantos das Wort führt.

Scheint nun der Schriftsteller durch diese Einkleidung den Wunsch auszusprechen, die Leser möchten das Werk eben so hintereinander als Ein ungetheiltes Ganze in sich aufnehmen und geniefsen, wie die Reden selbst ohne Unterbrechung gesprochen sein sollen und ohne Absaz wieder erzählt: so tritt dem wieder die Eintheilung in zehn Bücher entgegen. Diese ist allerdings, wenngleich Aristoteles sie nicht berüksichtiget, uralt, und weil schon seit den Commentatoren des Stageiriten das Werk immer nach dieser angeführt wird, mufs sie auch immer beibehalten werden; allein dafs sie von Platon selbst herrühre, ist wol nicht wahrscheinlich zu machen. Mir wenigstens widerstrebt es anzunehmen, dafs wenn er das Werk zu theilen nöthig gefunden hätte, er eine so ganz mechanische gar nicht gliedermäfsige Zerstükkelung sollte angegeben haben, die jeder, der den innern Zusammenhang des Ganzen aufsuchen will, ganz bei Seite stellen mufs, wenn er nicht soll in Verwirrung gerathen. Denn nur mit dem Ende des ersten Buches schliefst auch der erste Theil des

Werkes, und eben so beginnt mit dem Anfang des letzten Buches auch der Schlufs des Ganzen; aufserdem aber treffen mit einem in Bezug auf den Inhalt bedeutenden Abschnitt nur noch das Ende des vierten und des siebenten Buches zusammen. Alle übrigen Bücher brechen so in der Mitte einer Verhandlung ab, dafs auch nicht einige Redensarten daran gewendet werden konnten, Schlufs oder Eingang zu bezeichnen. Da nun die Bücher einander an Umfang ziemlich gleich sind, so kann sich die Sache leicht so verhalten, dafs man den ersten bedeutenden Abschnitt als Maafsstab angenommen und so viel Theile gemacht hat als sich in ziemlicher Gleichheit mit diesem ergeben wollten, ein Verfahren, wobei man offenbar nur die Abschreiber und die Büchersammlungen im Auge haben konnte.

Beseitiget man demnach den Gedanken gänzlich, dafs diese Eintheilung eine ursprüngliche mit der innern Anordnung des Ganzen zusammenhängende sei, und geht um leztere zu finden den Andeutungen des Werkes selbst nach: so mufs man es dem Verfasser zum Ruhme nachsagen, dafs er auf alle Weise gesucht hat, dem Leser den Mangel zwekkmäfsiger äufserer Abtheilungen zu ersezen, und die Auffassung des Zusammenhanges möglichst zu erleichtern. Denn es ist mit musterhafter Genauigkeit jede irgend bedeutende Abschweifung, wo sie beginnt, auch angedeutet, und am Ende wird wieder auf den Punkt zurükgewiesen, wo der Faden wieder aufgenommen werden mufs. Eben so wird es überall sehr bemerklich gemacht, wo ein neuer Abschnitt beginnt; und zusammenfassende Wiederholungen des bisherigen sind so wenig gespart, dafs es je-

dem nur irgend aufmerksamen Leser höchst leicht sein muſs den Faden zu behalten, ja daſs es fast unmöglich scheint über die wahre Abzwekkung des Werkes, und über das Verhältniſs der einzelnen Theile zu der Einheit des Ganzen in Ungewiſsheit zu gerathen.

Der Gang des ganzen Werkes aber ist folgender. In dem vertraulichen Eingangsgespräch zwischen Sokrates und Kephalos vorzüglich über das Alter gedenkt lezterer auch der Sagen über die Unterwelt, welche auf dieser Lebensstufe sich besonders vergegenwärtigen, und rühmt es als den bedeutendsten Vortheil des Wohlstandes, daſs der Reiche getrosteren Muthes dem bevorstehenden entgegengehen könne, indem er weniger als die Dürftigen zur Ungerechtigkeit versucht worden sei. Hieran nun knüpft Sokrates die Frage über das Wesen der Gerechtigkeit, indem er sogleich eine sehr geläufige Erklärung, daſs sie Wahrhaftigkeit sei im Reden und Treue im Wiedergeben, durch bekannte Instanzen als unzureichend abweiset. Und hier überläſst Kephalos, zu solchen Gesprächen ohnedies schon zu betagt, seine Stelle, um drauſsen des Opfers zu pflegen, seinem Sohne Polemarchos, welcher sich hinter eine von Simonides gegebene Erklärung der Gerechtigkeit verschanzt, die jedoch Sokrates ebenfalls mit Anwendung der schon oft bewährten Methoden vernichtet. Hierauf tritt mit sophistischer Groſssprecherei, die hie und da sogar an die unfeinen Späſse im Euthydemos erinnert, der chalkedonische Thrasymachos auf, und übernimmt die Stelle des Kallikles im Platonischen Gorgias, indem er die Behauptung aufstellt, das Gerechte sei nur die von den Stärkeren zu ihrem eigenen Vor-

theil gemachte Sazung; daher auch gerecht sein dem Schwächeren zum Schaden gereiche, die Ungerechtigkeit aber eine Weisheit sei und das ungerechte Leben das einzig förderliche. Sokrates schüzt sich durch die Analogie aller herrschenden Künste, welche insgesammt das Beste Anderer und zwar der Schwächeren besorgen, keineswegs das eigene. Und weil die Weisen in jeder Sache nicht über das Maafs ihrer Kunstgenossen und der Sache selbst hinauswollen, die Ungerechten aber gar kein Maafs anerkennend dieser Regel nicht folgen, so sei auch wol schwerlich die Ungerechtigkeit eine Weisheit zu nennen. Hieran knüpft sich zulezt der Beweis, dafs die Ungerechtigkeit weit entfernt stark zu machen und dadurch Vortheil zu bringen vielmehr, weil sie wesentlich Zwietracht errege, unkräftig sei; mithin das gerechte Leben allein das glükselige, weil auch die Seele ihr Geschäft, nämlich das Berathen Herrschen Besorgen, nur durch die ihr eigene Tugend, und das sei doch schon eingestandenermafsen die Gerechtigkeit nicht aber die Ungerechtigkeit, vollkommen verrichten könne. So schliefst das erste Buch zwar mit dem Siege des Sokrates über den Sophisten, aber auch mit der Klage des Siegers selbst, dafs das Wesen der Gerechtigkeit immer noch nicht gefunden sei, mithin auch die aufgeworfene Frage noch ganz unberührt da stehe, durch welchen Schlufs also dieses Buch deutlich genug als Einleitung bezeichnet wird, so dafs die bisherigen Reden nur als Vorbereitung einen Werth haben können.

Dasselbe wird aber eben dadurch auch behauptet von allen in dieser Uebersezung früher mitgetheilten sokratischen Gesprächen, so

viele davon von irgend einer Tugend handelten, indem sie ja alle die richtige Erklärung nicht auffanden. So behandelte Protagoras die Frage von der Einheit und von der Lehrbarkeit der Tugend, aber ohne den Begriff derselben aufzustellen; so ist im Laches von der Tapferkeit die Rede und im Charmides von der Besonnenheit. Ja da auch in der Frage von der Gerechtigkeit der Gegensaz zwischen Freund und Feind ein bedeutendes Moment bildet, mögen wir auch des Lysis hier gedenken. Daher ist es auch gewifs nicht unabsichtlich, vielmehr ein sehr bestimmt aufgefafster Zwekk und sehr besonnen durchgeführt, dafs dieses erste Buch unseres Werkes auf jede Weise jene früheren ethischen Schriften dem Leser ins Gedächtnifs zurükruft, man sehe nun auf die Methode der Untersuchung oder auf den Gang der Composition oder auf den Styl und die Sprache. Am stärksten freilich ist überall der Anklang an den Protagoras, der ja auch die ethische Frage allgemeiner behandelt als irgend ein anderes von jenen Werken. An dieses Gespräch erinnert die Pracht der Zurüstung und des Einganges, die Menge der zum Theil berühmten Personen, des Sophisten Vorliebe für lange aber keine Prüfung aushaltende Reden und sein entschiedener Widerwille gegen das Gespräch, die Berufung auf den lyrischen Dichter in ethischen Dingen, mit einem Worte nur nicht alles. Und wenn allerdings das Thema des Thrasymachos auch sehr bestimmt an den Gorgias erinnert, so trifft das nicht übel zusammen mit der Stellung, welche wir jenem Gespräch angewiesen haben, nämlich als Uebergang von der ersten Hauptmasse der platonischen Werke zu der zweiten. Diese Methode,

das frühere durch Aehnlichkeit in Erinnerung zu bringen, ziemt nun freilich einem Schriftsteller ganz vorzüglich, dem schon die Form seiner Werke nicht gestattete, in den späteren sich gradezu auf die früheren zu berufen; aber doch ist die ganze Erscheinung nicht hieraus allein zu erklären, sondern diese Absicht hätte leichter durch einzelne Andeutungen können erreicht werden. Vielmehr wenn wir Platons Meinung ganz verstehen wollen, dürfen wir nicht aus der Acht lassen, dafs diese ganze Aehnlichkeit unseres Werkes mit den älteren ethischen Gesprächen auch am Ende dieses ersten Buches gänzlich verschwindet. Das Gewühl der Personen verliert sich, und niemand nimmt mehr Theil am Gespräch als Glaukon und Adeimantos, wiewol später noch einmal Alle als anwesend aufgeführte herbei gerufen werden. Nur ein einziges Mal regt sich Thrasymachos aber ganz versöhnt und beschwichtigt, gleichsam um anzudeuten, dafs alle Fehde mit den Sophisten ein Ende habe. Auch die Methode ändert sich gänzlich; Sokrates tritt nicht mehr fragend als der Nichtwissende auf, der nur im Dienste des Gottes die gröfsere Unwissenheit aufsucht, sondern als einer der gefunden hat trägt er in strengem Zusammenhange fortschreitend die gewonnenen Einsichten mit. Ja auch dem Style nach tragen nur noch die nächsten Reden der beiden Brüder als den Uebergang bildend eine Aehnlichkeit mit dem bisherigen, hernach nichts mehr von dialogischer Pracht und reizender Ironie, sondern bündige Strenge allein soll den Preis gewinnen. Der gesammte Apparat der jugendlicheren Virtuosität glänzt hier noch einmal im Eingang, und erlischt dann auf immer, um so verständlich als möglich zu

gestehen, daſs alles Schöne und Gefällige dieser Art doch auf dem Gebiet der Philosophie nur in vorbereitenden mehr spornenden und anregenden als fördernden und befriedigenden Untersuchungen seinen Ort habe, daſs aber, wo eine zusammenhängende Darstellung von den Resultaten philosophischer Forschung gegeben werden soll, solcher Schmukk mehr abziehend wirken als die vollständige Auffassung fördern würde. — In diesen vorbereitenden Reden werden aber einige Punkte aufgestellt, auf welche noch kürzlich aufmerksam zu machen nüzlich sein mag, da sie sich in der Folge bedeutend erweisen, ohne doch hier besonders herausgehoben zu werden. Der erste ist, daſs bei der Vergleichung der verschiedenen eine Herrschaft ausübenden Künste der daraus entstehende Gewinn von dem eigentlichen Zwekk der Kunstübung ganz gesondert, und die Geschiklichkeit im Erwerben vielmehr als eine besondere Kunst aufgestellt wird, welche in solchen Fällen ein und derselbe Mann noch neben seiner anderen besizt. Dies giebt zuerst einen Aufschluſs über das, was in früheren Gesprächen, vorzüglich dem Gorgias und dem Sophisten, über die Schmeichelkunst in allen ihren mannigfaltigen Verzweigungen gesagt wurde. Denn aus jeder Kunst kann eben so gut als aus der wahren Dialektik und Rhetorik eine Schmeichelkunst werden, wenn sie nur als eine Art und Weise der Erwerbtüchtigkeit behandelt wird. Es ergiebt sich aber daraus auch, was vielen der späteren Aufstellungen zum Grunde liegt, daſs jede zumal herrschende Kunst, je höher sie gestellt sein und je reiner sie geübt werden soll, desto mehr von dieser Beimischung des Gewinnenwollens

frei sein mufs. Der zweite Punkt ist die von den Mitunterrednern sehr leicht, ja ohnerachtet mancher damaligen der Sache günstigen Umstände doch zu leicht zugestandene Behauptung, dafs nämlich die, welche am meisten geeignet sind zu regieren, sich doch damit nur deshalb befassen, weil eine Strafe darauf steht, und wenn auch keine andere doch die, dafs sie widrigenfalls selbst von Schlechteren regiert werden. Indefs dürfen wir die Leichtigkeit, mit welcher dieser für den platonischen Staat höchst bedeutende Saz hier im allgemeinen durchgeht, ihm nicht zum Fehler anrechnen, da die besondere Art, wie er hernach in Anwendung gebracht wird, sich in einer höchst glänzenden Darstellung rechtfertiget. Drittens ist noch zu beachten, dafs schon die lezte Verhandlung des Sokrates mit dem Thrasymachos die Wendung nimmt, die Gerechtigkeit nicht darzustellen als etwas nur zwischen zwei von einander gesonderten stattfindendes, sondern auch als etwas inneres, und so auch die Ungerechtigkeit als etwas innerlich Zwiespalt und Zerstörung anrichtendes, wenn sie den Theilen eines und desselben Ganzen gegen einander einwohnt. Durch welche Betrachtung nun auch der Weg gebahnt ist zu der Art und Weise, wie die Frage von der Gerechtigkeit im folgenden behandelt wird.

Die Bestimmung dieser Art und Weise und die Vorbereitungen zu dem beschlossenen Verfahren enthält nun der zweite Theil des Werkes, welcher das zweite und dritte und auch noch den Anfang des vierten Buches umfafst. Die Fortschreitung aber ist diese.

An jene Klage des Sokrates, dafs der Begriff der Gerechtigkeit noch nicht aufgefun-

den sei, schliefst sich eine Deuterologie des Glaukon für den Thrasymachos, als habe dieser seine Sache zu früh aufgegeben, indem, dafs die Gerechtigkeit mehr nuze als die Ungerechtigkeit, noch keinesweges erwiesen sei. Denn als nüzlich gezeigt sei nur der Schein der Gerechtigkeit. Um sie aber recht zu prüfen, müsse man vielmehr den Gerechten denken mit dem ganzen Schein der Ungerechtigkeit belastet, dem Ungerechten hingegen müsse man die Verborgenheit zugestehen, und ihn mit dem ganzen Schein der Gerechtigkeit ausstatten. Und nachdem Glaukon auf diese Weise die Ungerechtigkeit gepriesen, tritt auch Adeimantos auf, und stellt noch die Forderung, das Lob der Gerechtigkeit müsse auch von der Freundschaft der Götter schweigen, und nichts, was irgend Belohnung sei, dürfe in Betracht kommen, sondern nur, was beide an und für sich an dem Menschen ausrichten, sei die Frage. Wenn nun durch diese Forderung Platon gleichsam sich selbst überbietet, und die sokratischen Darstellungen im Gorgias und Phaidon, was diesen Punkt betrifft für unzureichend erklärt: so ist doch erst nun ein rein ethischer Boden gewonnen, und derselbe Sokrates übernimmt die geschärfte und erschwerte Aufgabe, und legt den Entwurf seines Verfahrens dar, dafs er nämlich die Gerechtigkeit zuerst im Staat aufsuchen wolle, wo sie ja müsse in gröfseren Zügen und also kenntlicher zu schauen sein, und dann erst werde er zur einzelnen Seele zurükkehren, um zu sehen ob und in wiefern sie auch da dasselbige sei wie dort. Dieser Entwurf ist auch ganz so und in derselben Ordnung, wie hier angekündigt, in dem folgenden dritten Haupttheil des Werkes ausgeführt,

dieser zweite aber stellt nun zuförderst zu jenem Behuf den Staat selbst dar, wie er entsteht und wie die Menschen in ihm und für ihn gebildet werden.

Hiebei ist nun zuerst merkwürdig, wie Sokrates den Staat zwar aus dem Beuürfnifs entstehen läfst, welchem die ursprüngliche Verschiedenheit der Menschen zum Grunde liegt, weil nämlich nicht jeder zu allem was das Leben erfordert von Natur gleich geschikt sei, und also auch nicht durch Uebung zu allem gleich gut gewöhnt werden könne; ohne dafs er jedoch auch nur mit Einem Worte angäbe, wie doch die sich finden sollen, welche sich so einander ergänzen müssen. Allein wenn er auch den Staat als ein Werk der Noth ansieht: so ist doch seine Meinung gewifs nicht gewesen, dafs er durch willkührliches Umhersuchen oder zufälliges Zusammentreffen der Einzelnen entstehen solle; sondern die allgemeine hellenische Voraussezung liegt dabei zum Grunde, dafs jede verwandte Masse auch in einem kleinen Umfange — wie denn der deutsche Leser unseres Werkes nicht genug daran erinnert werden kann, dafs Stadt und Staat im hellenischen eins und dasselbe ist — eine solche Vollständigkeit der Naturen hervorbringt, und jenes Bedürfnifs ist nur aufgestellt als die gesellige Natur des Menschen repräsentirend, und das Geschäft des Staates besteht darin, das Nebeneinanderleben in ein geordnetes Durch und für einander leben zu verwandeln, um so die Menschen in einem bestimmten Maafs auf eigenthümliche Weise zusammenzuhalten. Auch dieses aber ist auf der andern Seite nicht ohne bestimmte Beziehung auf die Seele, sofern sie nicht nur hier, sondern auch anderwärts bei

Platon als ein zusammengeseztes dargestellt wird, und zwar so, dafs wenn ein menschliches Leben sein soll, keiner von ihren Bestandtheilen irgend eines von den andern entrathen kann. — Bedenklicher schon erscheint dieses, dafs die Nothwendigkeit auf Krieg und Vertheidigung Bedacht zu nehmen, mit welcher die ganze Organisation des platonischen Staates auf das genaueste zusammenhängt, nur aus einem Streben nach Wohlleben abgeleitet wird, welches Streben doch Sokrates selbst eigentlich mifsbilligt, und nur die allereinfachste auf die Production der unentbehrlichsten Bedürfnisse sich beschränkende Gesellschaft für die eigentlich gesunde erklärt, auf welche Weise denn in dem Staat selbst, so lange er sich jener Gesundheit erfreut, nicht füglich eine andere Gesezgebung vorkommen könnte als gerade die, welche Sokrates am Ende dieses Theiles als unbedeutend übergeht, nämlich die über den Tausch und über die vertragsmäfsigen Handlungen. Wendet man nun aber eben dieses auch auf die Entstehungsart eines geordneten Zustandes in der Seele selbst an: so würden dann alle Tugenden auf einem krankhaften Zustande beruhen. Vielleicht jedoch ist nur jenes Lob eines ganz unentwikkelten gesellschaftlichen Zustandes, als sei er die eigentliche Gesundheit, nicht so ernsthaft zu nehmen als es in neueren Zeiten von Vielen ist gesungen worden. Denn wenn gleich auf die ungestüme Forderung der Andern Sokrates vorzüglich sinnliche Genüsse, Bequemlichkeiten und Künste, die im Verfolg gröfstentheils verworfen werden, als dasjenige namhaft macht, was demnach eingelassen werden solle: so fehlen doch in der Beschreibung jener ursprünglichen einfachen

Gesellschaft, wohlbedächtig möchte ich glauben, auch alle geistigen Elemente, ohne welche das Leben nicht zu leben ist. Auch hievon liegt also die eigentliche Abzwekkung wol in der Bezugnahme auf die Seele, in welcher ja auch erst bei gröſserer Mannigfaltigkeit sinnlicher Reizungen und bei sich vervielfältigender Thätigkeit die Tugend bestimmt hervortreten und der Gegensaz zwischen gut und schlecht sich entwikkeln kann, vorher aber nicht. — Nur das scheint freilich die Darstellung des Staates selbst zu sehr jener Beziehung aufzuopfern, daſs weil in der Seele die Trennung der Functionen der Grund ist, worauf die ganze folgende Tugendlehre ruht, deshalb auch die Vertheidigung und Kriegführung, weil sie einer eignen Function in der Seele entspricht, ohnerachtet doch das Kriegführen im Staate nur unterbrochen vorkommt, doch von allen andern Geschäften gesondert einen eigenen Stand bildet; so daſs Platon hier als ein geschworner Vertheidiger, der älteste philosophische wahrscheinlich, der stehenden Heere erscheint. Und nicht einmal mit gehörigem Rechte, da man doch wol nur von den Führern des Heeres sagen kann, daſs ihr Geschäft eine Kunst sei, die Leistungen des gemeinen Kriegers hingegen, sehe man nun auf das Thun oder auf das Erdulden, nichts in sich schlieſsen, wozu die Fertigkeit nicht vermittelst einer gymnastischen Erziehung auch neben jedem andern Geschäft erworben werden könnte, jene Bürgschaft aber, welche ein fester Wille das Bestehende festzuhalten gewährt, jeder Bürger muſs geben können, so daſs das platonische Kriegsheer, wie genügsam die Männer auch seien, doch immer eine unverhältniſsmäſsige

Last bleibt für die erzeugende Klasse. So leicht aber auch diesem Uebelstande wäre abzuhelfen gewesen, wenn er die gemeinen Krieger aus den Gewerbtreibenden genommen und nur die Anführer zu einer eignen Abtheilung gebildet hätte, er that es nicht, weil dann das eiferartige in der Seele keinen ganz eigenthümlichen und vollständigen Repräsentanten gehabt hätte im Staat. So sehr erscheint die Darstellung des Staates an und für sich hier untergeordnet, und alles nur darauf berechnet und dadurch bestimmt, daſs er das vergröſserte Bild der Seele sein soll um an demselben die Gerechtigkeit besser zu erkennen.

Diese Unterordnung bestätigt sich auch durch das gleich folgende. Denn nachdem bestimmt worden, von welcher Gemüthsart diejenigen sein, und welcher natürlichen Vorzüge sie sich erfreuen müſsten, welche den Staat vertheidigen sollen, wird doch nur unter dem leicht zugegebenen Vorwande, daſs auch das nüzlich sein werde zur Untersuchung der Gerechtigkeit, von der Art ihrer Erziehung gehandelt. Und so ist es auch offenbar wol für die einzelne Seele von groſser Wichtigkeit, was hier als der Maaſsstab aufgestellt wird, wonach alle pädagogischen Mythen zu beurtheilen seien, daſs sie nicht glaube, die Götter seien des Uebels Urheber. Denn das eiferartige, wenn es mit Anstrengung gegen die zerstörenden Neigungen kämpfen soll, wird beschwichtiget werden durch den Glauben, daſs diese auch in den Göttern seien, und eben so wenig wird es auf schlichte Wahrheit kräftig dringen können, wenn ihm entgegnet werden kann, daſs die Götter selbst sich ihren Lüsten zu Liebe verwandeln und Betrug ausüben. Auf

die

die Verfassung und Anordnung des Gemeinwesens hingegen hat solcher Wahn unmittelbar keinen Einfluſs, sondern nur sofern er die einzelnen Seelen verdirbt. — Dasselbe läſst sich von allem pädagogischen in diesem Theile des Werkes behaupten, daſs es am meisten auf den Einzelnen geht und zwar in rein ethischer Beziehung, um in der Seele Eintracht hinsichtlich des Herrschens und Gehorchens zu bewirken, und damit jeder wesentliche Theil derselben nur das seinige thue und nicht darüber hinausgehe. Nur daſs überall schon der Grundsaz berüksichtiget wird, der Staat könne nicht besser sein als die Masse der Einzelnen, weshalb denn seine Ruhe von der Unbeweglichkeit der Sitte abhängt und seine Trefflichkeit von der Tüchtigkeit der Einzelnen in ihrer Art. So wie auch bei der Maxime, daſs unter den Vertheidigern nur diejenigen an der Regierung theilnehmen sollen, welche nichts im Stande wären zu thun als wodurch das Wohl des Ganzen gefördert wird, schon vorschwebt, was erst gegen das Ende des Werkes ausgeführt wird, daſs nämlich die Vernunft allein beurtheilen könne, was auch den andern Theilen der Seele heilsam ist, und daſs der Vernünftige allein den Werth auch der andern Lebensweisen zu schäzen wisse. Von dieser rein ethischen Abzwekkung auf den Einzelnen macht freilich eine Ausnahme die aufgestellte Lebensordnung für die Vertheidiger, die ganz zu dem eigenthümlichen des platonischen Staates gehört. Eben deshalb aber wird sie auch als eigentlich hieher nicht gehörig hier nur oberflächlich angelegt, und ist nur aus dem zu verstehen, was weiter unten ausführlich darüber gesagt wird. Wogegen das Gesez, welches am Ende dieses

Theiles geltend gemacht wird gegen Adeimantos, daſs die Glükseligkeit im Ganzen des Staates sein müsse, nicht in einem einzelnen Theile, so wie auch die Vorschrift, daſs Reichthum und Armuth gleichmäſsig von dem gemeinen Wesen müſsten abgehalten werden, ganz hieher gehören, und nicht minder für die einzelne Seele gemeint sind als für den Staat. — Was aber ist zu antworten, wenn ein wohlmeinender jedoch etwas herber Wahrheitsfreund fragt, was denn in einem auf so rein ethischem Grunde erbauten Werke davon zu halten sei, daſs Platon jene heilsame Unbeweglichkeit der Sitte vornemlich durch ein falsches Vorgeben oder wie man sagt durch einen frommen Betrug zu erzielen meine, die Wahrheit der kindlichen Erinnerung nach Möglichkeit verfälschend, und mit göttlichen Befehlen und weissagenden Sprüchen Scherz treibend, so daſs auch Sokrates selbst zaghaft genug mit diesem Theil seiner Rede ans Licht kommt. Diese Zaghaftigkeit jedoch ist wol mehr scherzhaft zu nehmen, als möchte jemand etwas handfest alles mythische ganz und gar verwerfen wollen. Denn wenn Sokrates vorher das mythische überhaupt so erklärt, daſs das meiste darin falsch sei, einiges aber auch wahr: so unterscheidet sich nun das gute von dem schlechten in dieser Gattung vornehmlich dadurch, wo die Wahrheit und wo die Dichtung ihren Siz hat. Hier nun ist nur die Darstellungsweise Dichtung, das Wesen der Sache aber ist wahr; und fast jeder einzelne Punkt wird anderwärts in strengem Zusammenhange mit den Grundansichten vorgetragen. Denn die Verschiedenheit der Naturen geht doch unter göttlicher Vorsehung

hervor aus den geheimsten Thätigkeiten des planetarischen Lebens; und eine Erziehung, welche nichts anders will, als so lange die Zöglinge sich selbst noch nicht leiten können das so gewordene weiter entwikkeln, wird billig noch auf dasselbe Princip zurükgeführt. Und als göttliche Ordnung erweiset sich das hernach von allen Seiten, daſs ein Gemeinwesen untergehen muſs, in welchem Unbefugte und innerlich nicht Berufene zur Herrschaft gelangen; so daſs dieserhalb unserm Schriftsteller die Rechtfertigung wol nicht fehlen möchte. — Und auch das darf man ihm billigerweise wol nicht bloſs als Furcht vor dem Miſsgeschikk des Meisters und Anderer auslegen, daſs nachdem der Staat so weit erbaut ist, er sich weigert eine Gesezgebung über die Gottesdienste selbst zu machen, sondern diese dem vaterländischen Apollon überläſst. Wir wenigstens, die wir wissen, wie wenig immer die Neueren geschafft haben, die eine neue Verehrung des höchsten Gottes willkührlich und von frischem stiften wollten ohne geschichtliche Grundlage, dürfen wol dem Platon um so weniger ähnliches zumuthen, als er einer Zeit angehört, wo niemand eine Vorstellung haben konnte von einem Gottesdienste, der nicht volksthümlich wäre, und als er hier keinesweges wirklich Erdgeborne fabelhaft zusammenbringt auf irgend einem ganz neuen geschichtlosen Boden, sondern alles hier, wie abweichend auch von allem bisherigen, doch vollkommen hellenisch zugeht. Wenn sich Platon auch in den bisherigen Büchern schon muthig genug gegen alle die Idee des höchsten Wesens entwürdigende Fabelei erklärt: so war er zugleich zu tiefsinnig um sich der flachen

raisonnirenden Göttervernichtung einiger Sophisten gleich zu stellen, und nicht vielmehr das wunderbare Gewebe von Naturahndung und geschichtlicher Sage in der hellenischen Götterlehre in Ehren zu halten und in guten Nuzen für seine Bürger verwenden zu wollen. Daher sei es ihm unverargt, daſs er die Anordnung der heiligen Dinge in seinem Staat am liebsten dem vaterländischen Gotte überläſst, dessen Sprüche aus den geheimniſsvollen Tiefen des Mittelpunktes der Erde emporsteigen.

Und hier, nachdem die Grundlinien des Staates so weit entworfen sind, beginnt, deutlich genug bezeichnet dadurch, daſs Sokrates den Adeimantos auffordert nun nicht nur seinen Bruder, sondern auch den Polemarchos und die Andern insgesammt herbeizurufen, der dritte Theil des Werkes, welcher nur den übrigen Theil des vierten Buches umfaſst, aber doch nicht nur den Begriff der Gerechtigkeit aufstellt, sondern auch Erklärungen aller andern Tugenden, und zwar zuerst wie sie sich im Staate darstellen. Dann aber, nachdem gezeigt worden, daſs und wie dieses Verfahren auf die einzelne Seele anzuwenden sei, werden dieselben Tugenden ebenmäſsig auch in dieser nachgewiesen.

Hier ist nun zuerst auffallend, daſs die vier sonst schon bekannten Cardinaltugenden als den Begriff des Guten erschöpfend dargestellt werden, ohne irgend einen Beweis und ohne daſs ein solcher schon früher in irgend einer andern Schrift wäre mitgetheilt worden. Und doch beruht auf dieser Voraussezung die Richtigkeit des ganzen Verfahrens; denn nur, wenn diese vier das ganze Gebiet der Tugend

ausmessen, kann man sagen, wenn dreie davon erklärt sind, müsse dann das noch übrige die Gerechtigkeit sein. Ja man kann auch nicht einmal annehmen, jener Beweis sei aus mündlichen Verhandlungen bekannt gewesen, oder in einer verloren gegangenen Schrift mitgetheilt worden. Denn ein solcher Beweis konnte nicht geliefert werden, ohne daſs zugleich die vier Tugenden gründlich erklärt wurden; und sonach wäre in dem lezten Falle unser ganzes Werk überflüssig, und im ersten Falle wäre kein Grund, warum nicht der Beweis eben so gut wie die Erklärungen sollte schriftlich wiederholt worden sein. Platon ist also hierüber nur zu rechtfertigen, wenn das Gebäude, so wie es hier aufgeführt ist, sich in sich selbst hält, und das ganze Verfahren, wodurch die Erklärungen aller dieser Tugenden gewonnen werden, durch unmittelbare Anschaulichkeit die Ueberzeugung des Lesers so in Anspruch nimmt, daſs er zu seiner Befriedigung nichts weiter vermiſst. Wie nun die Tugenden zuerst im Staat aufgesucht werden, beruht die Vollkommenheit desselben ganz auf dem richtigen Verhältniſs der drei Klassen, in welche Sokrates die Bewohner getheilt hat; und wenn die vier Tugenden dieses leisten, daſs durch dieselben jede dieser Klassen in das rechte Verhältniſs zu den übrigen und zu dem Ganzen tritt, so kann sich freilich dem Anerkenntniſs, daſs der Staat vermittelst derselben ein guter sein müsse, niemand entziehen. Und bewundernswürdig muſs wol jeder die Kürze und Bündigkeit finden, mit welcher dieses gezeigt wird; ja diese Kürze in der Ausführung selbst erscheint zugleich als die schönste Rechtfertigung für das gesammte

ethisch vorbereitende Verfahren sowol in den frühern Büchern dieses Werkes als in den vorhergehenden Gesprächen. Wie genau nun auch in diesem Abschnitt alles auf den Staat bezogen sei; so wird doch unverkennbar immer auch schon auf die einzelne Seele im voraus Rüksicht genommen. So bei der Weisheit ist die Formel, daſs nicht durch irgend eine Erkenntniſs von etwas im Staat, sondern nur durch die vom Staate selbst und von seiner Art zu sein der Staat weise sei, vornemlich um der Anwendung auf die Seele willen aufgestellt. Eben so die etwas zu leicht zugegebene Bemerkung, deren Richtigkeit für den Staat vielleicht erfolgreich zu bestreiten wäre, daſs diese Erkenntniſs nur einem sehr kleinen Theile der Bürger einwohnen könne, scheint mehr um der Seele willen hervorgehoben zu sein. Denn so wunderlich es auch klingt, daſs die Vernunft soll der kleinste Theil der Seele sein; so ist doch gewiſs das begehrliche, weil es sich so vielfach verbreitet, das gröſste, und deshalb erscheint das einfache sich immer gleich bleibende und immer nur innerlichste natürlich als das kleinste. Auch bei der Tapferkeit ist die Bemerkung, daſs die gegebene Erklärung zunächst die bürgerliche Tapferkeit sei, darauf zu beziehen, daſs die Tapferkeit der einzelnen Seele nicht etwa nur das zu ihrem Gebiete habe, was sich aus den bürgerlichen Verhältnissen entwikkelt, sondern daſs ihr gebühre alles, was je die Vernunft gebieten kann, gegen Lust und Unlust durchzusezen. Durch solche Andeutungen wird nun hernach die Anwendung der aufgestellten Erklärungen auf die Tugenden der einzelnen Seele noch mehr abgekürzt. — Nächstdem muſs auch

wol dieses dem Leser ziemlich gewagt und von vorn herein unklar erscheinen, dafs alle andere Tugenden eher gesucht werden, und nur grade die Gerechtigkeit, welche doch der eigentliche Gegenstand der Untersuchung ist, nicht nur bis zulezt aufgespart bleibt, sondern auch nicht einmal unmittelbar und geradezu gefunden und beschrieben wird, welches doch das einleuchtendste wäre, sondern nur als das übrig bleibende kommt sie auf einem indirecten Wege zum Vorschein. Das erste nun, dafs sie bis zulezt aufgespart bleibt, kann man sich freilich schon daraus erklären, dafs sonst weniger Veranlassung gewesen wäre, die anderen Tugenden auch auf eine genügende Erklärung zurükzuführen; indefs ist dies doch nicht der einzige Grund, vielmehr hängt beides, dafs die Gerechtigkeit zulezt und dafs sie nur auf solchem Wege gefunden wird, genau zusammen, und es hat damit folgende Bewandnifs. Die Tugend im allgemeinen war schon früher beiläufig und im weiteren Sinne erklärt worden als diejenige Eigenschaft eines Dinges, vermöge dessen es sein eigenthümliches Geschäft gut zu verrichten im Stande ist. Nun sollen die vier Tugenden aufgefunden werden im Staat; in demselben aber waren uns aufgezeigt worden die drei Klassen oder Gattungen der Bürger, von denen zweie zwar jede ein eigenthümliches Geschäft im Staate verrichten, die dritte aber, die der Gewerbtreibenden, eine Mannigfaltigkeit von Geschäften umfafst, die aber nicht eigentlich Geschäfte im Staat sind, sondern jeder sucht nur durch Verrichtung des seinigen zunächst seinen eigenen Vortheil. Auf diese Weise nun zerfallen die vier Tugenden in zwei Klassen, denn jene bei-

den Gattungen haben vermöge ihres eigenthümlichen Geschäfts auch jeder eine eigene Tugend. Ein Staat nämlich sei noch so weise, er ist es immer nur durch die Weisheit seiner Hüter, und er sei noch so tapfer, so ist er es immer nur durch die Tapferkeit der Jugendblüthe jener Klasse, nämlich der Vorfechter, der dritten Gattung aber wird Weisheit und Tapferkeit auch nicht einmal zugemuthet. Nun ist freilich wahr, der Staat ist durch die Weisheit der Weisen nur weise, wenn diese Weisheit gesezgebend und leitend wirken kann, das heiſst, wenn ihr Folge geleistet wird, und so auch nur tapfer durch die Tapferkeit der Vorfechter, wenn diesen wie den Regierenden das nöthige geleistet wird, und so scheinen zu diesen beiden Tugenden des edleren Theiles, denn die Weisheit liebenden sind doch immer nur eine engere Auswahl der Eifrigen, zwei andere des niederen zu gehören, nämlich der Gehorsam und der Fleiſs, wodurch denn vier Tugenden unter die beiden Hauptheile des Staates gleichmäſsig und gleichartig vertheilt würden; und gewiſs möchte von Seiten des platonischen Staates gegen eine solche Construction nicht leicht etwas einzuwenden sein. Allein Gehorsam und Fleiſs sind nicht Besonnenheit und Gerechtigkeit, und die eigentliche Tugend worauf alles abgesehen ist, würde auf diese Art gar nicht sein gefunden worden, weder im Staat noch auch auf diesem Wege in der Seele, die Anwendung auf welche sich doch auch hier überall als die Hauptaufgabe erweiset. Geht man also auf die einmal angenommenen vier Tugenden zurük, und bedenkt, daſs Besonnenheit und Gerechtigkeit im Staate wenigstens sich in sofern anders ver-

halten als Weisheit und Tapferkeit, daſs diese beiden nur Einigen zugemuthet, jene beiden aber niemanden erlassen werden können; so folgt, daſs Besonnenheit und Gerechtigkeit zwar das leisten sollen, was Gehorsam und Fleiſs verbürgen, daſs sie aber nicht ausschlieſsende Tugenden des einen Theils sondern gemeinsame Aller sein müssen. Auch so aber können sie sich, sofern sie dem edleren Theile einwohnen, nur auf die eigenthümliche Unfähigkeit und Bedürftigkeit des unedleren Theiles, sofern sie aber diesem einwohnen, nur auf die eigenthümlichen Tugenden des edleren Theiles beziehen; daher denn diese lezteren in der Darstellung nothwendig vorangehen muſsten. Wie nun aber Besonnenheit und Gerechtigkeit selbst von einander unterschieden werden, und weshalb auch ohne Rüksicht darauf, daſs die Gerechtigkeit am schiklichsten den Schluſs macht, die Besonnenheit ihr auch an und für sich vorangehen müsse, das ist wol einer der schwächsten Theile der Darstellung, und zwar nicht nur, sofern diese Tugenden im Staat aufgezeigt werden, sondern auch in der Seele. Denn die Zusammenstimmung aller Abtheilungen darüber, welche herrschen soll, und die dem gemäſse Thätigkeit einer jeden Abtheilung in Beziehung auf herrschen und gehorchen, dieses beides ist weit schwieriger auseinander zu halten, als es ist diese beiden Tugenden von jenen oder auch jene unter sich zu sondern; und deshalb scheint es nicht unangemessen, daſs, nachdem die drei ersten Tugenden gefunden waren, soviel sonderbare und seufzerreiche Zurüstungen gemacht werden, um nun auch noch die Gerechtigkeit als eine besondere zu finden. Denn auf der einen Seite

kann man sagen, dasjenige, dem die Gerechtigkeit erst die gehörige Kraft gebe, seien nicht sowol alle drei Tugenden, als vielmehr die Besonnenheit allein, indem die in dieser gesezte Zusammenstimmung durch Gerechtigkeit in That übergehe, also kräftig werde; dann aber sei auch auf der andern Seite in diesen beiden zusammen die ganze Vollkommenheit des Staates erschöpft; denn die Weisheit sei nur derjenige Theil der Gerechtigkeit, welcher der ersten, und die Tapferkeit derjenige, welcher der zweiten Abtheilung zufalle, indem es offenbar ungerecht wäre, wenn die Weisheitliebenden nicht Ideen entwikkeln und Geseze aufstellen, und eben so wenn die Eiferartigen nicht antreiben und abwehren wollten. Und eben so weiter unten, wo die gegebenen Erklärungen auf die einzelne Seele angewendet, und um die der Gerechtigkeit zu prüfen die bekannten Gemeinpläze vorgebracht werden, könnte man sagen, daſs auch der Besonnene dies alles unterlassen würde aus Mangel an aufgeschraubten und unnatürlichen Begierden. Indeſs nehme dies niemand für einen bedenklichen Tadel gegen die Sache selbst, welche dem Mittelpunkt des ganzen Werkes so nahe liegt. Dieser Tadel trifft höchstens die Aufstellung jener vier zusammengehörigen Tugenden, welche Platon offenbar genug nur mit richtigem praktischen Sinne aus Ehrfurcht für das Bestehende aufgenommen hat; wie sie denn schon auf dieselbe Weise aus dem gemeinen Gebrauch in die Lehrweise des Sokrates übergegangen sind. Statt dieser viere aber hatte Platon volle Freiheit auf der einen Seite die Weisheit, wenn er nur in dem vernünftigen Theil die Kraft erblikte mittelst des

Eifers die ganze Seele in Bewegung zu sezen, auf der andern Seite aber auch die Gerechtigkeit als die einzige Tugend aufzustellen. Er konnte entweder sagen, Staat und Seele seien tugendhaft durch jenes einzigen Theiles Tüchtigkeit und Kraft, oder auch sie seien es durch aller Theile richtige eigenthümliche Thätigkeit. Daſs Platon, wie aus der Stellung, welche er der Gerechtigkeit in diesem Werke giebt, deutlich genug erhellt, das lezte vorgezogen hat, ist auf den Staat bezogen eine erwünschte Milderung eines sonst fast unerträglichen Aristokratismus. Denn wenn die Weisheit als die einzige Tugend angesehen wird: so haben auch nur die an der Regierung theilnehmenden, welche aus der gesamten Masse auch sich selbst ergänzen, allein Antheil an der bürgerlichen Tugend, und schon der nächst weitere Kreis, die Vorfechter nicht minder als der groſse gewerbtreibende Volkshaufe, sind von allem Antheil daran ausgeschlossen zu einem so strengen Gehorsam bestimmt, daſs keine Thätigkeit anders von ihnen ausgehen darf, als der herrschende Theil geordnet hat; und wenn sich einer von beiden herrschsüchtig oder aus Eigennuz empört, so tragen nicht sie selbst die Schuld, sondern nur die Schwäche der Herrschenden. Da Platon aber die Gerechtigkeit als die in der That alle anderen in sich schlieſsende Tugend aufstellt: so haben nun alle wesentlichen Elemente des Staates gleichmäſsigen Antheil an der Sittlichkeit desselben. Von dieser Seite also muſs die getroffene Wahl lobenswerth erscheinen. In Bezug auf die einzelne Seele aber würden wir nach unserer Denkungsart das Gegentheil unbedenklich vorziehen, und die Weisheit als einzige Tugend

aufstellen, und wenn die sinnlichen Begierden noch so unmäſsig emporwüchsen, die Schuld davon lieber in der Schwachheit des vernünftigen Theiles suchen, als daſs wir jenem untergeordneten Vermögen einen eigenthümlichen Antheil an der Sittlichkeit beilegten. Und aus demselben Grunde würden wir schon gegen die vorangeschikte Erklärung der Besonnenheit Einspruch einlegen, indem die Formel einer freien Zusammenstimmung aller Theile der Seele in Beziehung auf das Regiment mehr einer ästhetischen als einer streng wissenschaftlichen Behandlung des Sittlichen angemessen ist. Und doch ist diese pythagorisirende Ansicht, die Tugend als Harmonie zu denken, welche erst dadurch in ihrer Vollendung erscheint, daſs die Besonnenheit, als freie Zusammenstimmung der niederen Vermögen mit den höheren höher gestellt wird als die Mäſsigung, die nur eine von der Vernunft errungene Gewalt über die Anmaſsung der niedern Vermögen ist, diese Ansicht, welche von uns in einem vorzüglichen Sinne als heidnisch bezeichnet werden muſs, ist doch nur zu sehr der Schlüssel des ganzen Werkes, und hängt mit allem auf das genaueste zusammen, was uns darin am meisten zurükschrekt, ja uns ganz verwerflich und frevelhaft erscheint. Denn hierauf zunächst beruht, daſs die Ethisirung einer Gesellschaft vorzüglich von einem richtigen Verfahren bei der Erzeugung ausgehen muſs; so wie auch des einzelnen Menschen Sittlichkeit zum gröſsten Theil davon abhängig wird, daſs er glüklich geboren ist. Wenn es nun freilich im Staat, zumal ein Hellene sich nicht leicht einen solchen als eine Mischung aus zwei ganz ungleichartigen Massen

denken konnte, zu aristokratisch gewesen wäre, der gröſsten Masse des Volkes die bürgerliche Tugend ganz abzusprechen, bei der Anwendung auf die Seele aber hieraus eine auch die wesentlichsten Unterschiede zerstörende Gleichmacherei entstehn muſs: so sieht man wie das Verfahren bei Betrachtung der Tugend den Staat als das gröſsere zum Grunde zu legen, wie sinnreich es auch bevorwortet und wie kunstreich es durchgeführt sei, doch nicht ohne Gefahr ist, und wie auch der gröſste Geist bei einer wissenschaftlichen Construction nicht ungestraft das Gesez der Einfachheit verlezt. Wird nun aber den niedern Seelenkräften soviel eingeräumt, daſs sie durch sich selbst Antheil haben an der Tugend: so erscheint es da, wo diese drei Abtheilungen, die herrschende die vertheidigende und die erhaltende, auch in der Seele als vorhanden und als von einander verschieden nachgewiesen werden sollen, doch ziemlich willkührlich als ein allgemeiner Erfahrungssaz angenommen, daſs das Eiferartige, wenn auch nicht immer mit der Vernunft, doch wenigstens niemals mit den Begierden sich verbinde. Vielmehr findet sich dieses Verderben in dem Ehrtriebe sowol als der Schaam, wenn sie einer falschen Meinung folgen, welche die angeschwellten Begierden lobt und die Aussprüche der Vernunft als Vorurtheile herabsezt; und grade was Platon mit so gerechtem Eifer im Gorgias und im Eingange dieses Werkes gegen den Thrasymachos bestreitet, könnte sich ohne ein solches Bündniſs nicht so breit und geltend gemacht haben. Doch die Kritik über diese Gegenstände wird fast entwaffnet durch die nicht zu übersehende sehr bedeutende Aeuſserung,

daſs eine recht genaue und gründliche Erkenntniſs von der Seele bei diesem Verfahren nicht zu erlangen sei. Uebrigens aber ist die Nachweisung dieser drei Functionen in der Seele besonders durch die Anwendung der Methode auch sie zugleich im Groſsen an den hervorstechenden Charakterzügen verschiedner Völker aufzuzeigen sehr schön und groſsartig; obgleich manchem edlen Hellenen es sehr schlecht mag gefallen haben, daſs der gepriesene Eifer doch nur der Thrazier und Skythe in seiner Seele sein solle, und überhaupt wol nicht ohne Einseitigkeit die oft zerstörende Rohheit dieser Völker einer engherzigen zwar und nur mechanischen aber doch der ganzen Menschheit ersprieſslichen Kultur, wie die phönizische und ägyptische war, vorgezogen werden kann. — Weil aber die eigentliche Aufgabe nicht war, nur den Begriff der Gerechtigkeit aufzustellen, sondern vielmehr zwischen der gerechten und der ungerechten Lebensweise, welche von beiden förderlicher sei, zu entscheiden: so wird nun nach der Gerechtigkeit auch die Ungerechtigkeit als Vielthuerei und Auflehnung eines Theiles gegen die übrigen beschrieben; und Sokrates, obgleich er seinem Mitunterredner zugeben muſs, die Sache sei schon abgemacht und unnöthig das übrige noch durchzunehmen, kündigt dennoch an, er wolle um der Vollständigkeit willen die verschiedenen schlechten Lebensweisen ihrem ganzen Verlaufe nach eben so im groſsen an den verderbten Staatsformen nachweisen. Wie er nun dieses ankündigt am Ende unseres vierten und Anfange unseres fünften Buches, grade so führt er es hernach im fünften Haupttheile des Werkes dem achten und neunten Buche

durch. Hier aber wird er von Polemarchos und Adeimantos, denen auch Thrasymachos sich beigesellt, in andere Untersuchungen hineingezogen, welche das fünfte sechste und siebente Buch einnehmend den vierten Haupttheil des Werkes bilden, aber ohnerachtet ihres bedeutenden Umfanges und noch bedeutendern Inhaltes doch schon hier und noch mehr am Anfange des achten Buches, wo der ursprüngliche Faden wieder aufgenommen wird, auf das allerdeutlichste als eine hineingeworfene und fast abgedrungene Episode bezeichnet sind.

Dieser ganze vierte Haupttheil knüpft sich an die Forderung des Adeimantos, daſs Sokrates, ehe er auf die vorgezeichnete Weise weiter gehe, zuvor noch zur Vollendung des als Vorbild aufgestellten Staates, auch die eigenthümliche Erziehung derer, welche darin zur Regierung und Vertheidigung bestimmt sind, darstellen, und sich zugleich über die Geschlechtsverbindungen, aus welchen sie hervorgehn, näher als vorher geschehen erklären möge; und zwar fordert er dieses als etwas höchst wichtiges, nicht etwa für die Frage von der Gerechtigkeit, sondern für die richtige Verfassung des Staates, so daſs also gegen jede etwanige gekünstelte Anwendung des in diesen Büchern verhandelten auf jene Hauptfrage von der Gerechtigkeit in der einzelnen Seele und von dem Verhältniſs des gerechten Lebens zur Glükkseligkeit schon hiedurch protestirt wird. Die erste Erörterung nun über die Verbindung der Geschlechter unter der herrschenden Abtheilung des Staates, bezieht sich fast auschlieſsend auf jenen dem Platon eigenthümlichen urbildlichen Staat, die zweite aber, von der Bildung

zu dem was diese Männer und Frauen in sich vereinigen sollen, und besonders zur Philosophie handelnd, hat natürlich eine weit allgemeinere Abzwekkung, und ist als weitere Fortsezung dessen, was in den ersten Büchern über die allgemeinen Bildungsmittel für die erste Jugend gesagt worden ist, gleichsam eine allgemeine platonische Enkyklopädie und Methodologie für alle Wissenschaft, aus pädagogischem Standpunkt freilich, aber doch in dem allgemeinsten Sinne wie überhaupt eine durchgebildete Anordnung des Lebens in hellenischem Geiste die höchste Aufgabe der Philosophie war. — Was nun den ersten Abschnitt dieses Theiles, den von der Verbindung der Geschlechter anlangt, so scheint mir die Art wie er eingeleitet wird, wie Sokrates sich sträubt und die Sache gern umgangen wäre, gar nicht darauf zu deuten, daſs er etwas aller Meinung zuwiderlaufendes und noch nie gehörtes hier zum erstenmal in das Gespräch der Leute bringen wolle; vielmehr finde ich darin die deutlichsten Spuren davon, daſs diese Lehre schon früher, natürlich aus seinen mündlichen Vorträgen und den Mittheilungen seiner Schüler, bekannt war und eine spöttische Behandlung erfahren hatte, in welchem Falle dann Anspielungen der Komiker auf die platonische Gemeinschaft der Weiber für die Zeit der Abfassung des vorliegenden Werkes nichts beweisen könnten. Doch ist dies so sehr eine Sache des kritischen Gefühls auſserhalb aller Argumentation liegend, daſs ich nichts thun kann als die Leser, welche sich auch für solche Fragen der historischen Kritik interessiren, zu einer aufmerksamen Betrachtung der Stelle aus diesem Gesichtspunkt einzuladen. Bei den An-

Anordnungen nun, welche hier in Betreff der Geschlechtsverbindungen für jenen Staat aufgestellt werden, liegt die Lehre von der Gleichheit beider Geschlechter zum Grunde, wobei allerdings zugestanden wird, daſs das weibliche das schwächere sei, jedoch nicht auf solche Art, daſs ihm für irgend eine ganze Gattung menschlicher Thätigkeit die Kräfte fehlten; also auch in dieser Beziehung im entschiedenen Streite mit der herrschenden Ansicht und Praxis seiner Zeit. Hat nun gleich das Christenthum im Ganzen denselben Weg eingeschlagen, insofern es überall den Zustand des weiblichen Geschlechtes der Gleichheit mit dem männlichen näher gebracht hat, als es ihn fand: so läſst sich doch keinesweges sagen, daſs diese Lehre irgendwie mit zu den Annäherungen an christliche Denkungsart gehörte, die man bei Platon finden will. Vielmehr sind sowol die Gründe, von denen er ausgeht, als die Folgerungen, die er entwikkelt, von der Art, daſs aus dem Standpunkte des Christenthumes auf das lebhafteste dagegen protestirt werden muſs. Anstatt nämlich auf die Selbigkeit der Vernunft in beiden Geschlechtern zurükzugehen, welche also auch im wesentlichen auf dieselbe Weise müſste entwikkelt und zur Herrschaft gebracht werden, woraus freilich keine Gleichheit gymnastischer Uebungen gefolgt sein würde, geht er um seinen Saz zu erweisen auf die Thiere zurük, ohne daſs ihm, so sehr er auch in die Tiefen der Natur einzudringen strebt, in die Augen gefallen wäre, wie zugleich mit der Steigerung des organischen Lebens auch der organische Gegensaz beider Geschlechter sich schärfer spannt, und also bei dem Menschen am stärksten heraustreten muſs. Eben

so wenig scheint er zu bedenken, welch ein groſser Unterschied in Bezug auf die gemeinschaftlichen Beschäftigungen daraus entsteht, daſs Empfangen und Gebähren bei dem Menschen nicht periodisch ist, sondern von allem Einfluſs der Jahreszeiten frei. Indeſs diese offenbar überragend physische Behandlung des Gegenstandes zeigt wol hinreichend, daſs Platon ihn nicht sokratisch sondern weit mehr pythagorisch genommen hat. Wie nun ferner von der gröſseren Gleichheit der Geschlechter aus die christliche Sitte den reinsten Begriff der Ehe und die vollkommenste Gestaltung des Hauswesens ins Leben gerufen hat: so hat den Platon seine Ansicht von dieser Gleichheit zu einer völligen Zerstörung von beiden verleitet, und dies ist es was jeder unserer Zeitgenossen von gesundem Sinn gern bis auf die letzte Spur aus diesem Werke verlöschen möchte. Allein diese Spuren führen sehr weit; ja ich möchte sagen hier concentrirt sich alles verfehlte der hellenischen Geistesentwiklung, und es zeigt sich deutlich das Unvermögen dieser Natur zu einer befriedigenden Gestaltung ethischer Verhältnisse. Auch Platon, dem man aus Miſsverstand häufig in dieser Beziehung ganz falsche Ehre angethan hat, ist in der bloſs sinnlichen Ansicht des Geschlechtsverhältnisses so befangen, daſs er für die Bestimmung des Geschlechtstriebes zu einer persönlichen Neigung kein anderes Motiv anerkennt als den Reiz, den die Betrachtung schöner sich mannigfaltig und lebhaft bewegender Gestalten hervorbringt, so daſs ein geistiges Element in der Geschlechtsliebe ihm völlig fremd geblieben ist. Eine solche leidenschaftliche Neigung kann nun im platoni-

schen Staate ihr Ziel nicht selbst erreichen, sondern sie ist nur ein mitwirkendes Motiv für die, welche die Brautleute zusammen führen. Diese aber müssen um den möglichsten Vortheil für das Gemeinwesen daraus zu ziehen, und doch zu verhindern daſs über viel gewünschte Schönheiten kein Zwiespalt entstehe zu einem freilich insgeheim autorisirten Betrug ihre Zuflucht nehmen, und also mit der Wahrheit und Aufrichtigkeit das wesentlichste der persönlichen Sittlichkeit dem Gemeinwesen zum Opfer bringen. Aus demselben Reiz der Schönheit dürfen sich aber auch Neigungen in Männern zu Jünglingen entwikkeln; und keinesweges hat Platon auch nur das Recht der plastischen Naturkraft hoch genug geachtet um solche Richtung des Triebes durch die Schaam besiegen zu wollen, sondern als Lohn der Tapferkeit sollen diese Neigungen begünstigt werden, so daſs das Bestreben sich bürgerlich hervorzuthun durch die Aussicht das Schönste aus beiden Geschlechtern zur Beute zu erlangen genährt werden darf, und daſs auf solche Weise zum Gemeinnüzigen und Guten gespornt werden zu können, noch zu den Vorzügen der edleren Naturen gehört, wovor unser sittlicher Rigorismus mit Recht zurükschrekt. Ja man sieht nicht nur, daſs auch an den Edelsten sinnliche Leidenschaftlichkeit als ein bedeutendes Motiv gutgeheiſsen wird; sondern man sieht kaum, daſs in solchem Leben noch eine andere Entstehungsweise einer freien persönlichen Zuneigung übrig bleibt. Auf der andern Seite muſs man freilich gestehen, wenn das einmal richtig ist, daſs die Wächter, damit in ihnen kein eigennüziges Wesen aufkommen könne gegen den Ge-

meingeist, kein Eigenthum haben dürfen: so folgt nur gar zu leicht, daſs sie auch kein Hauswesen haben können und keine Ehe; und dann erscheint die Gemeinschaftlichkeit der Erzeugung und der Erziehung als die leichteste Auskunft. Wenn aber als die schönste Frucht dieser Maaſsregel eine erweiterte Brüderlichkeit gepriesen wird, welche allem Zwiespalt am besten vorbeugen kann: so erstrekkt sich diese doch nicht weiter als der Umfang jenes gemeinschaftlichen die Dunkelheit unterirdischer Vorbildung der Erderzeugten nachahmenden Erziehungshauses; und darum könnte unter diesem Gesez immer nur eine sehr kleine Gemeinheit bestehen und sich erhalten, wie auch die Platonische nur sein sollte, und wie auch neuerlich in Amerika auf den sehr ähnlichen Grundsaz gemeinschaftlichen Erwerbes und einer von der zartesten Kindheit an gemeinschaftlichen Erziehung, nur eine kleine Gemeinde hat zu Stande gebracht werden können. In solchen untergeordneten Formen aber können die Geschikke des menschlichen Geschlechtes nicht erfüllt werden, sondern nur durch groſse bürgerliche Vereine, denen überall das abgeschlossene Hauswesen als ausgebildete organische Einheit zum Grunde liegt. Was also auch einem solchen aus Unwahrheit und Leidenschaft zusammengekünstelten Gemeinwesen geopfert wird: das alles kann doch nichts groſses herbeiführen. Sonst aber sind in diese Darstellung völkerrechtliche Maximen besonders über das Verhalten im Kriege verwebt, welche strengen Tadel der hellenischen Unsitte in sich schlieſsend den Weg zur Veredlung derselben vorzeichnen, wiewol Platon auch hier in dem Gegensaz von Hellenen und

Barbaren befangen bleibt. — Indem nun dieser erste Abschnitt unseres vierten Haupttheiles mit dem Zugeständnifse schliefst, dafs der beschriebene Staat nur als Vorbild sei gezeichnet worden, um nämlich aufzustellen unter welchen Bedingungen eine vollkomne Gerechtigkeit und ein solcher Mann möglich sei, dafs man aber in der Wirklichkeit zufrieden sein müsse mit dem, was durch gröfstmögliche Annäherung an jenes Vorbild zu erreichen sei: so wird doch als diese Annäherung angegeben eine strenge Sonderung derer, welche als untergeordnete Naturen nur an die Dinge gewiesen sind sowol mit ihrer Arbeitsamkeit und Geschäftsführung als mit ihrer Schaulust, und derer, welche sich als edlere für die Ausbildung des reinen Erkenntnifsvermögens eignen, und sich von der verworrenen Mannigfaltigkeit der Dinge zu der klaren Einheit der Begriffe zu erheben vermögen, zu dem also, wozu auch der platonische Sokrates in den früheren Gesprächen so oft diejenigen unfähig erweiset, welche sich doch theils selbst mit der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten befassen, theils mit der Bildung derer welche regieren sollen. Die Forderung aber soll den Zwekk haben, auch in dem wirklichen Gemeinwesen jene Klasse ganz vom Regimente auszuschliefsen, damit die Staatsgewalt immer allein in den Händen derer sei, welche auch philosophiren. Hier handelt es sich nun nothwendig um eine Erklärung dessen, was man unter Philosophiren zu verstehen hat, und Platon giebt diese in einer ziemlich gedrängten Verhandlung, worin er so weit auf die Principien zurükgehend als er mufste, um nicht geradezu sich selbst zu citiren, doch sichtlich

alles voraussezt, was wir aus den Gesprächen kennen, als deren Kern der Sophist anzusehen ist. Und indem er nun genau an sein Thema sich haltend auseindersezt, daſs eine Natur, welche im Stande ist diese Richtung zu verfolgen, auch alle die Eigenschaften besizen muſs, welche zum Regieren gehören, versezt er seine Leser aus der fantastischen Welt seines Staates plözlich, wiewol nur auf kurze Zeit, wieder mitten in die damaligen Verhältnisse, offenbar um ein wenig Raum zu gewinnen zur Selbstvertheidigung gegen einen Vorwurf, der oft und auch kürzlich wieder erneut worden ist, daſs nämlich er selbst das Vaterland im Stich lasse, und auch die ausgezeichneten Naturen unter den Jünglingen dem öffentlichen Leben abwendig zu machen suche. Adeimantos nämlich nimmt, als Sokrates jenen Saz ausgesprochen, die Parthei der Gegner, welche sich auf die Erfahrung berufen, daſs immer diejenigen, welche sich mit der Philosophie zu ernsthaft beschäftigten, dem Staate unnüz geworden sind. Sokrates aber verschanzt sich, um seinen Saz zu vertheidigen, hinter die Behauptung, daſs man von dem damaligen ganz verderbten Zustande aus die Sache nicht beurtheilen könne, und sezt nun auseinander wie in solcher allgemeinen Verwirrung die wahrhaft philosophischen Naturen durch schlechte Behandlung untergehen, und dann schlechte Leute von der gewerbtreibenden Klasse sich auf eine scheinbare Weise der Philosophie bemächtigen. Diese Schilderungen, in deren einer man den Alkibiades und ähnliche nicht verkennen kann, die andere aber die rhetorisirenden Sophisten vorzüglich trifft, bringen noch immer die Gegenstände

der früheren Platonischen Polemik vor Augen, um sein Verfahren zu rechtfertigen. Zugleich aber auch um dasselbe durch die stillschweigende Erklärung zu beschliefsen, dafs wenn nicht andere Grundsäze im Staat geltend gemacht werden könnten und richtigere Sitten und Lebensweise der Lehre zu Hülfe kommen, Menschen dieser Art doch immer wieder auftreten würden. — Und so macht dieses den Uebergang zu dem zweiten Abschnitt dieses Theiles; worin die Bildung derer, die zum Herrschen bestimmt sind, genauer beschrieben werden soll. Hier nun wird die Idee des Guten als der höchste Gegenstand dargestellt, welchem das Erkenntnifsvermögen des Menschen sich zuwenden kann; leider freilich so als ob auch die hier bewiesene gewifs nicht häufig anzutreffende Meisterschaft in speculativer Darstellung an diesen Gegenstand nicht hinanreiche; sondern die befriedigende Behandlung desselben wird an ich weifs nicht was für einen noch weit herrlicheren Ort gewiesen, hier aber das Gute nur in Bildern und durch weitere Ausführung bildlicher Rede als die Quelle aller Erkenntnifs und alles Seins, also auch über beides gestellt, auf das herrlichste gepriesen, so jedoch, dafs unläugbar auf das, was hierüber im Philebos theils angedeutet theils ausgeführt worden, zurükverwiesen wird. Und bei weitem erfreulicher ist hier der Vortrag als dort; ja eben dieses Bild, dafs die Idee des Guten sich zu dem Gebiet des Erkennbaren verhält wie die als sein Ebenbild von dem Guten erzeugte Sonne zu dem Gebiet des Sichtbaren, gewährt durch eine trefliche Benuzung aller sich ergebenden Verhältnisse eine klare und reinliche Uebersicht des ganzen Gegen-

standes, daſs nämlich die Vernunft sich zu dem Erkennbaren verhält wie das Auge zu dem Sichtbaren, und daſs wie Licht und Auge — wobei man sich erinnern mag, welche Selbstthätigkeit in Bezug auf das Licht dem Auge schon in früheren Darstellungen beigelegt wurde — zwar nicht selbst die Sonne, aber doch das ihr mehr als alles andere verwandte sei, so auch die eines solchen Ausflusses des Guten bedürftige menschliche Vernunft in der Thätigkeit des Erkennens nicht das Gute selbst, aber doch das ihm am meisten unter allem verwandte. Und es gewährt einen tiefen Blikk in eine bei unserm Schriftsteller nicht mit Unrecht sehr geheimniſsvoll behandelte Gegend, wie sich Platon die Identität des Seins und des Bewuſstseins gedacht hat, daſs es nämlich derselbe Ausfluſs des Guten, das geistige Licht, daſs ich so sage, ist, welcher dem erkennbaren Wesen der Dinge oder den Begriffen die Wahrheit und der Vernunft das Vermögen zu erkennen verleiht, welches eben so die Wahrheit ihres Wesens ist. Dieses aber will sagen, daſs die Vernunft irgend etwas nicht anders als in Beziehung auf die Idee des Guten und vermittelst derselben erkennen kann, und daſs dem ganzen Gebiet des Sichtbaren oder, wie wir wol sagen dürfen, des Wahrnehmbaren überhaupt, gar kein Sein entspräche, sondern es in der That nichts wäre als der ewig unruhige Fluſs des Nichtseienden, wofern nicht durch die lebendige Einwirkung der Idee des Guten dieser Fluſs festgehalten, und es so erst etwas würde, was, wenngleich auch noch an dem unstäten und unruhigen theilnehmend, doch auf das wahre Sein bezogen werden kann. Ueber dieses alles zwar findet der Leser nur

leise Andeutungen, aber sie führen den Aufmerksamen in Verbindung mit dem oben bei der allgemeinen Erklärung der Philosophie vorgetragenen auf die früheren dialektischen Gespräche zurük, die sich nun zu solchen Resultaten verklären. Wenn aber auf der einen Seite die beiden Gebiete des Sichtbaren und Erkennbaren neben einander gestellt auch mit einander verglichen werden, so fehlt auch hier nicht ihre schon bekannte Unterordnung. Ist die Sonne nur ein Bild des wesentlichen schlechthin Guten: so verhält sich auch das leibliche Licht eben so zu dem geistigen, und ist von dem geistigen Gebiet aus betrachtet nur die Finsternifs, in welcher jede Seele umhertappt, die von dem Reiz der irdischen Sonne bezaubert ohne weiter hinauf zu streben allein bei den von ihr erleuchteten Dingen weilt. Und wie sich das ganze Gebiet des Sichtbaren als Bild verhält zu dem des Erkennbaren: so giebt es in jedem von beiden wieder den ähnlichen Unterschied, ein in seiner Art wahres und dessen Bild. Hier nun kann es überraschen, dafs die mathematischen Gedankendinge, Zahl und Figur, als Bilder der Ideen angegeben werden; indefs wollen wir immer zufrieden damit sein, dafs dieser Zweig der Verstandesthätigkeit hier seine feste Stellung bekommt, und wir zugleich einen Schlüssel erhalten für den platonischen Gebrauch der Zahl und Figur auf dem philosophischen Gebiet und für Platons Verhältnifs zur pythagorischen Schule in dieser Beziehung. Sehr merkwürdig sind auch die Erklärungen über das Verhältnifs der mathematischen Methode zur dialektischen, wiewol sie mit jener Bestimmung in gar keiner Verbindung stehen, ausgenommen durch ein

hier auch gar nicht angedeutetes Mittelglied, sofern nämlich die mathematischen Voraussezungen auch als Bilder eigentlicher Anfänge, Principien, betrachtet werden können. So wenigstens wäre es nach diesen Reden dem Platon ganz angemessen sich von denen zu unterscheiden, welche das Wesen der Dinge selbst durch Zahl und Figur bestimmen zu können glauben, und wähnen, dafs sie im philosophischen Sinne des Wortes erkennen, während sie nur mathematische Verknüpfungen machen. Wenn aber schon früher die wirklichen Dinge, als das wahre auf dem Gebiet des Sichtbaren, auch Bilder der Begriffe genannt worden sind, so haben doch vor ihnen die mathematischen Productionen als dem Gebiet des Erkennbaren angehörig mit Recht den Vorrang, und so entstehen für die erkennende Thätigkeit jene vier Stufen: der Augenschein hat die Bilder, der Glaube die wirklichen Dinge, die anschauliche Einsicht hat die mathematischen Gegenstände und die eigentliche Erkenntnifs hat die Ideen zum Gegenstand. An diese Abstufung soll nun die ganze Reihe der Studien für die zur Herrschaft bestimmten sich anknüpfen; und damit wir diese desto besser übersehen und die Abwechselung zwischen Studien und Ausübung schäzen lernen, führt uns Sokrates aus der Mitte dieser Untersuchungen plözlich in jene Höhle, in welcher uns der Lebensgehalt und Zustand derer, welche, weil es ihnen unmöglich ist sich mit ihren Augen der geistigen Sonne zuzuwenden, den Schein und die Bilder, nämlich die sichtbaren Dinge, für das Sein und Wesen selbst halten, mit so grellen Zügen dargestellt wird, dafs man kaum sieht, wenn auch die Wissenden von der eignen

Glükseligkeit, deren sie droben geniefsen, absehen und sie dran geben wollten, weshalb es nur der Mühe lohnen sollte ein solches dürftiges Leben zu leiten, an dem nichts zu verbessern ist und nichts zu verlieren, so dafs warlich der kein gemeiner Vaterlandsfreund ist, welcher auch hierauf, wie hier gefordert wird, den grofsartigen Spruch anwendet, nicht darauf komme es an, dafs irgend ein Theil des Ganzen sich ausgezeichnet wohlbefinde. Bleibt aber aller Leitung ohngeachtet die grofse Masse sich gleich, — und anders scheint sich Platon das Leben nicht vorzustellen, und eine Fortschreitung, welche auch das Volk ergriffe, in seine Gedanken nicht mit aufgenommen zu haben — so kann doch auch die grofsmüthigste Hingebung nur in sofern lohnen, als es hiedurch allein möglich wird aus dieser Masse immer wieder bei jedem neuen Geschlecht die edleren Naturen herauszufinden und einem besseren Loose entgegenzuführen. Nimmt man nun hinzu, dafs die Bevölkerung in seinem Staat, in den wir nun wieder zurükgeführt werden, sich eben auch nicht mehren soll, und das Verhältnifs zwischen den Ernährern und Verzehrern ihm auch in sehr bestimmte Grenzen eingeschlossen erscheinen mufste: so kann man sagen, die Aufgabe des platonischen Staates, und also der gesammten menschlichen Thätigkeit im Grofsen betrachtet, sei keine andere als die menschliche Natur in ihren einmal gegebenen Verhältnissen ohne Verschlimmerung zu erhalten. So dafs unser Weiser als der strengste und eigentlichste Vertheidiger der Stabilität erscheint. — Wie nun die kleine Auswahl der edleren Naturen für ihr besseres Loos geprüft und allmählig eingeübt und

gewöhnt werden sollen, das entwikkelt Platon zunächst durch eine zierliche Zurükführung dieses Bildes von der Höhle auf das ursprüngliche von der Sonne, wo sich dann von selbst ergiebt, daſs die Fähigkeit in die Sonne selbst hineinzusehen nur durch mannigfaltige Vorübungen erworben werden kann. Wie nun die gemeinsamen gymnastischen und musikalischen Uebungen der Kinder unvermeidlich viel mit Bildern schon des mythischen wegen zu thun hatten, und die ganze Entwiklung des kindlichen Lebens im Gebiete der wirklichen Dinge also des Glaubens spielt: so liegen natürlich die Vorübungen der erwachsenern Knaben ausgezeichneter Art ganz in dem Gebiet der Anschaulichkeit und Einsicht, welches die mathematischen Disciplinen in ihrer natürlichen Stufenfolge ausfüllen. Doch unterscheidet Platon auch hier zwei verschiedene durch ein Paar streng gymnastische Jahre getrennte Verfahrungsarten, die erste ist der Vortrag dieser Wissenschaften, ihm nur uneigentlich so genannt, jeder für sich, wiewol immer schon — mit Beseitigung bloſs empirischen Verfahrens und jeder praktischen Beziehung auf die wirklichen Dinge — nur auf die Zahl an sich, die Figur an sich und so auch auf die Bewegungen und Verhältnisse an sich gerichtet; die andere aber ist die Aufstellung dieser Disciplinen in ihrer Verwandtschaft und ihrem Verhältniſs zu der Natur des Seins, und nur diejenigen, die bis hierher zu folgen und dies zusammenzuschauen vermögen, werden für dialektische und also auch königliche Naturen erkannt. Aber auch diese gelangen erst spät und nachdem sie sehr ungleich ihre Zeit zwischen dem erwünschten wissenschaftlichen Le-

ben und dem unerfreulichen Dienst in der Höhle haben theilen müssen, zugleich zur Anschauung der Idee des Guten und zur Herrschaft, welcher sie jedoch jezt nur abwechselnd den kleineren Theil der Zeit zu widmen haben, den gröſseren aber der Betrachtung weihen dürfen, bis sie endlich zur guten Stunde von Allen gepriesen das zeitliche gesegnen. Und hiemit hat sich nun Sokrates, nachdem er noch erst einen flüchtigen Wink gegeben, auf welche Weise, wenn erst nur einmal wahre Philosophen die Gewalt in Händen hätten, ein solcher Staat zu Stande kommen könne, der ganzen Aufgabe, die ihm Adeimantos gestellt hatte, vollständig entledigt, und kehrt am Anfang des achten Buches dahin zurük, wo ihm diese groſse Einschaltung war aufgegeben worden, und wir nehmen nun von diesem sonderbar erfundenen Staate Abschied. Soll es nun vergönnt sein hier noch ein Paar Worte über denselben zu sagen: so möchte ich zuerst aufmerksam darauf machen, wie wenig Platon, was man ihm doch nicht selten zum Vorwurf macht, ein Verächter seines Volkes gewesen, wie groſses er vielmehr von der hellenischen Natur gehalten, da er nicht nur ihr allein eine hervortretende Entwiklung des wiſsbegierigen Elementes in der menschlichen Seele zuschreibt, sondern auch darauf rechnet unter einer so mäſsigen Bevölkerung, wie wir uns für seinen Staat vorzustellen haben, jene seltene Vereinigung von Eigenschaften, und zwar stark genug um alle diese Uebungen und Prüfungen glüklich zu bestehen bei so vielen Einzelnen, selbst das weibliche Geschlecht mit eingerechnet, anzutreffen, daſs es ihm nie an Herrschern fehlen werde, wenngleich vor dem

funfzigsten Jahre niemand zur höchsten Gewalt gelangt und dann mehrere einander abwechselnd ablösen sollen. Vielleicht würden wir selbst in unsern volkreichen Staaten es nicht auf uns nehmen dieses zu bewirken, nur läſst sich eben bei der gänzlichen Verschiedenheit unserer Bildungsweise der Versuch nicht anstellen. Indessen sind wir doch dahin gekommen, von allen denen, welche einen gröſseren Einfluſs auf die Gesellschaft ausüben wollen, eine Verbindung wissenschaftlicher Bestrebungen mit den kriegerischen und umgekehrt zu fordern. Und wenn wir nicht begehren können, daſs diejenigen, welche die höchste Gewalt auszuüben haben, die am meisten dialektischen Naturen sein sollen: so umfaſst dafür die höchste Gewalt bei uns nicht unmittelbar so vieles als bei Platon; und wir rechnen doch sehr darauf, daſs diejenigen, welche am meisten im Reich der Begriffe leben, indem sie mannigfaltig auf den Unterricht einwirken, auch vorzüglich die öffentliche Meinung bilden werden, welche doch immer, wenn auch unbewuſst, der höchsten Gewalt das Maaſs giebt. Ja wir können es, wenn auch augenblikliches Unheil nicht immer sollte zu vermeiden sein, doch mit ziemlicher Zuversicht dem eiferartigen Element, in dessen Entwiklung wir den Alten so weit voraus sind, anheimstellen zu unterscheiden, wo selbstsüchtige oder schmeichlerische Sophisterei die Person des Philosophen spielen und die Darstellung der Idee des Guten verfälschen will.

Nachdem nun auf diese Art, von jenem vollkommenen Staat, welcher eigentlich nur gebaut ward um die Gerechtigkeit im groſsen zu zeigen, auch diejenigen Grundzüge,

die hiemit nicht in unmittelbarer Verbindung stehen, entworfen sind: so wird, wie es schon am Ende des vierten Buches geschehen sollte, der Beantwortung der Frage näher getreten, welches Leben das wünschenswertheste sei. Hiebei wird nun eben so verfahren wie bei Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit. Denn auch die unvollkommnen Gemüthszustände müssen sich erkennbarer und gröſser in den von jenem Urbilde abweichenden unvollkommnen Verfassungen darstellen, und es kommt darauf an diese aufzustellen und immer weiter abwärts zu betrachten, bis endlich in dem verderbtesten Staat auch die vollkommenste Ungerechtigkeit zum Vorschein kommt. Dieser fünfte Haupttheil des ganzen Werkes, der nun die ursprüngliche Frage zur Entscheidung bringt, umfaſst das achte und neunte Buch. Das ganze Verfahren scheint in einem gewissen Widerspruch damit zu stehen, was Platon oft und deutlich genug zu verstehen giebt, daſs nämlich sein Staat niemals in der Wirklichkeit bestanden habe, und auch keine Noth sei, daſs er jemals bestehen werde. Denn wenn dieses ist, wie kann er doch die Staatsformen, welche unter den Hellenen wirklich geschichtlich geworden sind, denn von anderen ist überall nicht die Rede, als eine Stufenfolge von Umwälzungen darstellen, die er aus jenem idealischen auf geschichtliche Weise entwikkelt? Dies geschichtliche ist also allerdings nur Form, die aber sehr nahe lag, weil sich in der That die verschiedenen Verfassungen nicht selten in derselben Reihe gefolgt sind, und es soll dadurch nur der verschiedene Abstand von der Vollkommenheit anschaulich gemacht werden, und zwar nur um

eben dieses allmählige Herabsinken des sittlichen Werthes in den einzelnen Seelen desto besser zu verstehen; und diese rükkläufige Bahn, welche die einzelne Seele durchgeht, erscheint immer als die Hauptsache. Ausgehend also von dem vollkommenen Staat, welcher die Vereinigung aller Tugenden im Großen darstellt, hat Platon zunächst die Aufgabe zu zeigen, wie das unvollkommne aus dem vollkommnen entsteht; denn, wie sich hernach das unvollkommne immer mehr verschlimmert, das scheint weit weniger schwierig zu sein. Wie nun sein vollkommner Staat dadurch allein irgend eine Zeit lang bestehen kann, daſs die Vermischung der Geschlechter nach richtigen Grundsäzen von den Weisen geleitet wird: so muſs offenbar der Anfang der Verschlimmerung in einem Fehler bei diesem Verfahren seinen Grund haben, und Platon nimmt daher seine Zuflucht zu einem unvermeidlichen Geschikk, vermöge dessen irgend einmal nicht dieselbe Weisheit in diesem Geschäft beobachtet werde. — Wird nun hievon irgend bedeutend abgewichen, und es fehlt an den gehörig temperirten Naturen: so muſs Verringerung des Gemeingeistes und Aufregung der Selbstsucht die Folge davon sein. Dieses treibt dann zur Auflösung sowol des bisherigen Verhältnisses der zur Herrschaft bestimmten Männer und Jünglinge unter sich als auch ihres gemeinsamen zum Volk, und hierin liegt schon der Keim zum gänzlichen Untergang der Verfassung, und also alles dessen, woran die Tugend im groſsen geschaut werden kann. Auf dieselbe Weise wird dann auch dem gemäſs, daſs die Verfassung eines Staates allemal der vorherrschenden Gesittung an-

angemessen ist, weiter hinabwärts von den einzelnen Seelen gezeigt, wie sie unter gewissen Verhältnissen der Abstammung aus einem Staat solche werden, welche den Typus des nächst schlechteren in sich tragen, und wie sie dann die ihnen gemäſse Verfassung allmählig hervorrufen. Es ist indessen nicht zu läugnen, daſs wenngleich die hier aufgestellten Bilder verschiedener sittlicher Gemüthszustände nicht nur an und für sich betrachtet mit treffender Wahrheit gezeichnet sind, sondern auch in Bezug auf die Hauptmomente der platonischen Philosophie bestimmte Abstufungen bilden, je nachdem, wenn einmal der kleine Theil zurükgedrängt worden, durch welchen die ganze Seele weise ist, dann noch das Eiferartige oben ansteht, und das Begehrliche, sei es nun mehr als Geldliebe oder mehr als Genuſsliebe, nur neben sich hat, oder wenn auch jenes zurüktritt, je nachdem dann die verschiedenen Begierden sich freundlich mit einander vertragen in der Seele oder eine einzige sich die Alleinherrschaft erzwingt: so ist doch die Art, wie die eine dieser Gemüthsverfassungen aus der andern entsteht, nicht recht an und für sich verständlich, sondern nur vermittelt durch das Vorhandensein jener verschiedenen bürgerlichen Verfassungen; und das Uebergehen dieser in einander ist zwar mit groſser Wahrheit und unmittelbar verständlich gezeichnet, eigentlich aber sollten sie selbt dem obigen Grundsaz gemäſs nur aus dem Vorherrschen der analogen Gesinnung in der groſsen Mehrheit der Einzelnen richtig verstanden werden können. So daſs es das Ansehen gewinnt, als ob gleichsam wider Willen des Schriftstellers die politische Darstellung, die genau betrachtet nur als Apparat hier

steht, eine hervorragende Selbständigkeit und unabhängige Geltung gewinne. Dies zeigt sich noch auf eine besondere Weise bei der tyrannenähnlichen Gemüthsverfassung, wo Eros zwar und Dionysos als Alleinherrscher im Gemüth auch ohne alle politische Beziehung verständlich sind, die schwermüthige Gemüthsstimmung hingegen, wiewol man von selbst einsieht, dafs sie ebenfalls einen despotischen Charakter annehmen kann, entbehrt doch in diesem Zusammenhang der psychologischen Begründung, wie sie denn auch wol nicht auf dieselbe Weise und in demselben Maafs als die erotische und bakchische Ausschweifung bei einzelnen idiotischen Männern vorzukommen pflegte; nur die eigentlichen Tyrannen, zumal auch wie Platon selbst deren hatte kennen gelernt, stellen nicht selten diesen Typus in seiner ganzen Schroffheit dar. Doch wird der Leser über diese kleinen Anstöfse sehr leicht hingeführt, indem die treffende Zeichnung der grofsen Züge ihn fortreifst. Unter ihnen ragt vorzüglich im Anfang des neunten Buches ein geheimnifsvolles psychologisches Moment hervor, ein Gedanke, der selten mit angeführt wird, wo von den Vorandeutungen des christlichen im Platon die Rede ist, der mir aber als das tiefste erscheint, was er in diesem Sinne ausgesprochen hat, dafs nämlich die Keime auch zu den verkehrtesten Ausschweifungen selbst in den edelsten und reinsten Gemüthern verborgen liegen, in diesen aber nur während der Willenlosigkeit des Traumes sich regen, da sie hingegen in schauderhafte Thaten hervorbrechen können, wenn in einer Seele Vernunft nicht mehr die Herrschaft behauptet. Unläugbar ist wol überhaupt das Bild der ty-

rannischen Seele, wie für die ganze Abzwekkung dieses Theiles, indem es ja die vollendete Ungerechtigkeit darstellt, das wichtigste, so auch in allen einzelnen Zügen das gelungenste, und giebt zugleich den bestimmten Eindrukk davon, mit welcher ahndungsvollen Sorge Platon überall in der ausgearteten Demokratie seines Vaterlandes solche tyrannische Gemüther sich entwikkeln sah. An diese Schilderung der tyrannischen Seele schliefst sich nun ohne allen Ruhepunkt der eigentlich das ganze Werk vollendende dreifache Beweis davon, dafs das gerechte Leben allein auch das wahrhaft förderliche sei, das ungerechte aber nicht. Eine Mehrheit von Beweisen für einen und denselben Saz, wenn es nicht etwa nur verschiedene Formen für einen und denselben sind, und die Mehrheit also nur scheinbar ist, erregt allerdings einen gewissen Verdacht, weil Mangel an Vertrauen zu jedem einzelnen zum Grunde zu liegen scheint; und hier könnte man noch besonders sagen, wen die bisherige Schilderung von einer wohleingerichteten Herrschaft der Vernunft nicht überzeuge sowol als reize, an dem müfsten auch wol andere Beweise verloren sein. Und doch würde uns eine bedeutende und schlagende Auseinandersezung über das Verhältnifs der Vernunft zu den andern beiden Seelentheilen fehlen, wenn Platon nicht noch diese Beweise hinzugefügt hätte. Verhält es sich nun auch nicht ganz so mit ihnen, dafs sie genauer genommen nur einer und derselbe wären: so sind sie doch durch eine sehr natürliche Steigerung mit einander verwandt. Der erste nämlich trifft streng genommen nur jene vollendete Ungerechtigkeit. Denn sind schon die Begierden vielfältig und bil-

den den gröſstenTheil derSeele, sie vertragen sich aber, weil nicht alle zugleich befriedigt werden können, um einen Wechsel der Herrschaft: so kann man zwar freilich nicht sagen, daſs das geschieht, was die ganze Seele will, aber doch auch nicht, was der gröſste Theil derselben nicht will, sondern dieser gröſste Theil bleibt frei und ist einverstanden. Daher folgen nun auf diesen besonderen Beweis noch zwei allgemeine, beide auf die Dreitheiligkeit der Seele Bezug nehmend, und voraussezend jeder von diesen habe seine eigenthümliche Lust, und seine Herrschaft bilde eine eigenthümliche Lebensweise. Sollen nun diese verglichen werden: so kann dies auf eine mehr subjective Weise geschehen, wenn man danach fragt, da es einen Schiedsrichter zwischen ihnen nicht giebt, indem nichts weiter ist in der Seele, welcher von ihnen wol ein richtiges Urtheil haben könne über die andern sowol als sich selbst. Dann aber auch mehr objectiv läſst sich fragen, ob nicht der Lustgehalt, den sie gewähren, rein als Lust gemessen werden kann und abgeschäzt. In diesem lezten Beweise nun wird vieles vorausgesezt, was über die Verschiedenheiten der Lust schon im Phaidon gesagt ist, vornemlich aber im Philebos, welcher überhaupt, aus diesem Standpunkt angesehen, als der rechte unmittelbare Vorhof unseres Werkes erscheint. Und diesem vollständigen Beweise für die gute Sache der Gerechtigkeit sezt nun Sokrates noch die Krone auf durch ein neues Bild von der Seele. Ich sage neues, weil doch kein getreuer Leser wird umhin können, bei dem hiesigen an jenes im Phaidros aufgestellte zurükzudenken, vom Zweigespann und seinem Führer. Vergleicht man

nun beide: so würde jenes ein treffliches Kunstwerk geben, wenn ein Bildner oder Maler es ausführte so wie Platon es angelegt; und auch in Worten entwikkelt es eine vielbewunderte und auch wahrhaft bewundernswerthe Pracht der Darstellung und Zierlichkeit der Anwendung. Das unsrige hingegen erscheint in der Darstellung roh und fast vernachläſsigt, und die Anwendung ist höchst prosaisch Zug für Zug der vorangegangenen didaktischen Darlegung folgend. Ja wollte man es versuchen als Bild auszuführen, so wird es, was ja auch wohl zu fühlen Platon sich deutlich genug merken läſst, abentheuerlich gerathen, und sich wenig besser ausnehmen als jene wohlbekannten asketischen Konterfeie des menschlichen Herzens, in welchem der Böse wohnt und aus welchem alle bösen Gedanken hervorgehen. Dazu aber, um alle in diesem Werke aufgestellten Lehren von der Seele festzuhalten und sich die einzelnen Verhältnisse daran zu vergegenwärtigen, ist es trefflich ausgedacht, und es ist vielleicht nur um so wirksamer, als es den Pinsel oder Meiſsel nicht verträgt, sondern nur in Worten gebildet sein will. Bedenkt man aber, wie, wenn anders unsere Anordnung etwas gelten darf, Platons gesammte Seelenlehre, sofern er sie überwiegend ethisch behandelt, gleichsam zwischen diese beiden Bilder eingespannt ist: so wird man noch tiefer in das Vergleichen hineingezogen. Keines von beiden zwar vertritt die menschliche Seele als eine vollkommne Einheit, und macht, was daran unterschieden werden kann, aus einem gemeinsamen Mittelpuncte begreiflich; aber doch ist das wunderlich zusammengesezte Unthier immer noch mehr eine lebendige Einheit als je-

nes Zweigespann. Die Eintheilung ist im wesentlichen dieselbe, aber sie tritt in dem unsrigen weit reiner hervor, zumal auch, was dort gänzlich fehlt, die Mannigfaltigkeit des begehrlichen mit ausgedrükt ist. Und so kommt man allmählig dahin an dem früheren die üppige Fülle, die sich etwas gefallsüchtig gebehrdet, theils der rhetorischen Form jenes früheren Werkes, theils der Jugendlichkeit des Verfassers zu gute zu halten, und in dem unsrigen auch die stark mit jenem kontrastirende Anspruchlosigkeit als tugendhafte, der in dem Werk selbst aufgestellten Lehre vollkommen angemessene, Entsagung auf mimische Virtuosität zu loben. Und wie dieses Bild den eigentlich ethischen Gesammtinhalt des Werkes wiederholt, und alle einzelnen Tugenden an demselben dargestellt werden, erscheint es gewiſs als ein vollkommen würdiger Schluſs dieser Bücher. Denn das ist es eigentlich; die Aufgabe ist gelöst, indem die Vorzüglichkeit des sittlichen Lebens bewiesen ist; ja auch die Bedingungen, unter denen ein solches zu Stande kommen kann, sind aufgestellt. Und wenn Fragen, die über die Aufgabe hinausgehen und sich nur auf das groſse in das ganze Werk verwebte Bild des vollkommenen Staates beziehen, einschaltungsweise beantwortet worden sind: so wird nun auch dieses herrliche Bild selbst gleichsam mit dem Schwamm überzogen, indem, wie man nach vollendetem Bau das Gerüste wieder abbricht, Sokrates ausdrüklich erklärt, daſs dieser Staat nur in Reden vorhanden sei, auf der Erde aber nirgend, und er läſst ihn nur als ein himmlisches Bild stehen, dem gemäſs jeder sich selbst einzurichten habe, und dann auch nur dieses Staates und keines andern Geschäfte betreiben könne.

Wenn also hier am Ende des neunten Buches jeder Leser befriedigt scheiden würde, und nichts zur Sache gehöriges vermissen: so kann es doch keineswegs nur Darstellung Sokratischer Unersättlichkeit im Reden sein sollen, daſs er, als ob er hier gar nicht am Ende wäre, gleich etwas neues anknüpft, und zwar ohne auch nur zu verschnaufen, als ob sonst Mitunterredner und Hörer nicht wieder würden anziehen wollen. Vielmehr müssen wir um so begieriger sein auf den Inhalt dieses sechsten Haupttheiles, der das zehnte Buch erfüllt und nun erst die eigentliche Schluſsmasse bildet, weil ja offenbar ist, daſs Platon doch muſs eine dringende Nothwendigkeit gehabt haben, dieses noch hinzuzufügen ehe er sein Werk entlassen konnte. Die Zusammensezung dieses Theiles ist aber folgende. Der erste Abschnitt geht noch einmal auf die Poesie zurük, aus deren Gebiet freilich noch vom dritten Buch her etwas abzumachen war, nämlich wie Schilderungen des Menschen beschaffen sein müſsten, um mit Nuzen in dem Unterricht der Jugend gebraucht zu werden. Dieses konnte, wie auch damals gesagt worden war, nicht eher abgemacht werden, bis die Hauptfrage entschieden sei, worauf es bei diesen Darstellungen immer herauskomme, ob auch Ungerechte könnten glücklich, Gerechte aber elend sein. Sonach konnte dieses gar nicht eher aufgenommen werden als hier; aber niemand würde auch vermiſst haben, wenn es unterblieben wäre. Denn es liegt nun schon zu Tage, daſs Platon dem Anschein nach ganz gegen die unter uns geltend gewordenen Regeln die strenge poetische Gerechtigkeit in diesem Kunstgebiet muſs gehandhabt wissen wol-

len. Indessen ist er ja auch zufrieden, wenn der Gerechte nur auch unter den Martern und Beschimpfungen sich als einen Glükseligen erweiset, und dagegen werden wol auch unsere Kunstrichter nichts einzuwenden haben. Statt aber dieses hier auseinanderzusezen, nimmt er die allgemeine Anklage gegen die gesammte mimische Dichtkunst wieder auf, welche auch dort schon vorgekommen war; nur wie er dort mehr gezeigt hatte, dafs die Wächter selbst nicht dürften Mimik treiben: so verbreitet er sich hier mehr über den Nachtheil den es bringen mufs, wenn man mimische Darstellungen auch nur anhört und ansieht. Wenn nun darin freilich Platon recht hat, dafs die Dichter übel daran wären, wenn sie nur vollkommen Gerechte darstellen sollten: so ist doch deshalb nicht nothwendig, dafs Menschen von andern Gemüthszuständen mit verführerischem Lobe dargestellt werden. Und eben so wenig ist zu verkennen, dafs Platon von einer gar geringen Voraussezung ausgeht, sowol wenn er meint, jeder sei schon geneigt den weichlichen Gemüthserregungen, die er in der Gesellschaft za bekämpfen sucht, wenigstens in der Einsamkeit nachzuhängen, als auch, wenn er es selbst den Trefflichsten auf den Kopf zusagt, dafs sie von der Strenge gegen sich selbst immer etwas nachlassen würden in Beziehung auf das, was öffentlich dargestellt nicht nur übersehen werde, sondern gelobt und bewundert. So dafs der Tadel doch eigentlich nicht die dramatische und dramatisirende Dichtkunst an und für sich treffen kann, sondern nur für eine gewisse niedere Stuffe sittlicher Bildung, und auch nicht im allgemeinen, sondern wieder nur die hellenische Art und Weise derselben,

bei welcher aber Platon den historischen Werth auch gar nicht scheint berüksichtigt zu haben. Um so mehr aber mufs es überraschen, dafs Sokrates mit vollkommner Zuversicht behauptet, diese Kunst werde sich nie gehörig vertheidigen können, und die Fehde zwischen der Philosophie und ihr sei, wie sie uralt ist, so auch immer fortwährend auf Tod und Leben. Es findet sich jedoch, wie denn das auch eines solchen Werkes ganz unwürdig wäre, nicht die leiseste Spur, als ob Platon in einer durch die Komiker gereizten Stimmung geschrieben hätte, ohnerachtet sie höchst wahrscheinlich seinen Staat schon vom Hörensagen komödirt hatten, ehe noch dies Werk öffentlich hervortrat. Sondern dafs sie es nur mit der Seele in ihrem dermaligen kaum kenntlichen, sondern auf das vielfältigste entstellten Zustande zu thun hat, und wiewol so weit von der Wahrheit entfernt, doch für etwas wahres gehalten sein will, dies ist es, was ihm den Streit gegen sie als unerlafslich darstellt. Und wenn er in der entsprechenden Stelle des dritten Buchs sich selbst mehr dem Tadel blofs zu stellen, als sich einigermafsen zu entschuldigen sucht, weil sich nemlich der vollkommne Schriftsteller so wenig als möglich und immer nur zur höchsten Nothdurft der mimischen Darstellung bedienen solle, welches Maafs er doch gar sehr überschritten hat: so scheint er sich nun auf der einen Seite von dieser Methode für die Zukunft ganz haben lossagen zu wollen, auf der andern Seite aber sich stillschweigend zu rechtfertigen, dafs wenn er zwar Sophisten, Rhetoren und Staatsmänner, wie sie gar nicht sein sollten, redend eingeführt, er doch, weit entfernt von jeder ver-

führerischen Lobpreisung, nur darauf ausgegangen sei, ihren eigentlichen Werth aufzudekken und sie als warnende Beispiele darzustellen. Und wie Platon auch von seinem Staate zulezt nur geredet als von einem Urbilde dem man sich annähern soll: so schliefst er auch hier ganz milde damit, dafs wo diese Kunst nicht ganz zu verbannen ist, man doch immer gegen ihre Zaubereien auf seiner Hut sein und sie anhören müsse als hörte man nicht. — Wie nun dieses um der Tugend willen und aus Sorge für sie nicht anders gehalten werden soll: so schliefst sich nun hieran der zweite Abschnitt, welcher, was freilich einen vortrefflichen Schlufs bilden mufs, zu den Belohnungen der Tugend zurükkehrt, und uns mehr an das zweite Buch verweiset. Denn dem dort ausgesprochenen Verlangen, dafs die ganze Frage ohne dergleichen einzumischen entschieden werden solle, sei völlig genüget; nun aber erfordere die vollkommene Wahrheit zu jenen zurükzukehren. Da nun hierbei, wie schon am Anfang angedeutet worden, von Belohnungen in diesem und jenem Leben die Rede sein soll; so wird zuerst von der Unsterblichkeit der Seele gehandelt, welche Lehre ohnedies, wenn sie hier ganz übergangen wäre, jeder Kenner von Platons Art und Kunst, in diesem Werke fast schmerzlich würde vermifst haben. Fast eben so wunderbar aber scheint es, dafs dieser grofse Gegenstand ganz leicht auf kaum ein Paar Blättern abgemacht ist. So dafs man fast denken möchte, lieber könnte sich Sokrates ihn haben als sonst schon nachgewiesen und bekannt von seinen Freunden zugeben lassen. Und freilich ist es ihm mehr um die nachherige Beschreibung des jenseiti-

gen Zustandes zu thun, als um den Beweis, und wir dürfen diesen nur ansehen als eine Nachlese gleichsam zu den ausführlichern Verhandlungen im Phaidon. Der Beweis, der hier geführt wird, ist aber von der Art, daſs er, zugegeben — was schon in beiden früheren Gesprächen immer vorausgesezt, im Phaidon auch einigermaſsen ins Licht gesezt wird durch die Widerlegung des Sazes, daſs die Seele nur Stimmung sei — daſs nämlich die Seele als ein für sich bestehendes mit dem Leibe nur verbundenes von ihm aber ganz verschiedenes Wesen zu denken ist, in der That vollkommen hinreicht, weshalb wir auch auf die früheren Beweise hier gar nicht zurükgeführt werden. Da nun ferner in der folgenden Beschreibung die Unsterblichkeit ganz streng in der Form der Seelenwanderung erscheinen soll; so wird nach der Unsterblichkeit überhaupt auch noch bewiesen, daſs die Zahl der Seelen sich immer gleich bleibt. Auch im Phaidon ist die Seelenwanderung schon indirect aufgestellt, indem ein Kreislauf zwischen Leben und Tod so gesezt wird, daſs keine andere Art wie die Beseelung entstehe übrig bleibt, was im Phaidros gar nicht auf dieselbe Weise heraustritt, der daher auch in dieser Beziehung unserem Werke ferner liegt als der Phaidon. In diesem ist auch das Argument, aus welchem jene Gleichheit der Seelenzahl erwiesen wird, schon angegeben. Wenn aber im Phaidon die Unsterblichkeit auch daraus dargethan wird, daſs nur zusammengeseztem zukomme auch aufgelöst zu werden, die Seele aber eben nicht zusammengesezt sei: so könnte man einwenden, daſs ja in unsern Büchern Platon sie ganz eigentlich zusammenseze aus drei Theilen. Des-

halb nimmt nun Sokrates dasselbe hier umgekehrt auf, und beweist unsterbliches könne nicht leicht viel unähnliches und verschiedenes an sich haben, und giebt zu verstehen die Seele erscheine hier gar nicht so wie sie ursprünglich sei, sondern theils mit fremden Zuthaten beschwert, theils auch manches ursprünglichen beraubt. Was kann also anders die Meinung sein, als daſs jener Tang und jenes Muschelwerk, das dem Glaukos angewachsen ist durch den langen Aufenthalt in der Tiefe des Meeres, wie ja auch, was wir andersher schon wissen, die Seele hier auf ähnliche Weise in eine dunkle Tiefe eingetaucht ist, die mancherlei Gestaltungen des Begehrlichen darstellen soll, so daſs nur das Vernünftige entweder allein oder in Verbindung mit dem Eiferartigen das ursprüngliche Wesen der Seele ausmacht, wie denn auch jenes schwerfällige Beiwerk sich wenig eignet zur Wanderung durch die himmlischen Räume. Nur ist hiermit für unsere Denkart schwer zu vereinigen, daſs die thierischen Seelen der Art nach so ganz dieselben sind mit den menschlichen, daſs diese auch können Thiere werden und jene Menschen, und schwer ist doch zu glauben, daſs Platon dies nur der pythagorischen Ueberlieferung zu Liebe sollte angenommen haben, ohne es zu assimiliren. Die Thierseelen müssen also nach ihm auch ursprünglich die Ideen geschaut haben, nur daſs sie, und zwar wie wir im Timaios belehrt werden, in Folge ihres ersten menschlichen Lebens, in einen solchen Organismus gebannt zu gar keiner Erinnerung gelangen können. Sie sind sonach diejenigen Seelen, welche ihres ursprünglichen Wesens groſsentheils beraubt er-

scheinen, wogegen man wieder sagen kann, daſs, da jede Gattung nur wenige und einfache Begierden entwikkelt, sie weniger mit jenen fremdartigen Zuthaten beschwert sind als diejenigen menschlichen Seelen, in welchen sich das gesammte Heer der Begierden darstellt, was denn wol einen Grund abgiebt, beide einander gleich zu stellen. Auch diese Theorie stimmt also mit jener zusammen, welche in der richtigen Leitung der plastischen Naturkräfte innerhalb des menschlichen Geschlechtes den einzig richtigen Anfang findet für alle Bemühungen die Menschen zur Weisheit und Gerechtigkeit zu bilden. Und eben so kann man sagen, daſs die pädagogischen Einrichtungen des platonischen Staates ein ganz neues Licht erhalten durch das, was hier über den Einfluſs des gegenwärtigen Lebens auf das künftige gesagt wird. Denn dort oben, wo in kunstreicher Verbindung des unvermeidlichen Geschikkes und der freien Wahl die neue Lebensentscheidung fällt, kommt alles darauf an, daſs die Seele richtig zu wählen geeignet sei, und nicht von den Eindrükken dessen, was ihr in dem vorigen irdischen Leben begegnet sein mag, zu stark beherrscht werde um das ihrem innern Zustand angemessene und ihn fördernde ergreifen zu können. Nur freilich scheint jene Kunst die Geschlechtsvermischung zu leiten etwas ins Gedränge zu kommen, wenn doch auf diese Weise eine ganz fremde und ungehörige diesem Staat gar nicht verwandte Seele sich einschleichen kann; und es läſst sich nicht recht absehn, unter welche besondere göttliche Obhut diese Angelegenheit gestellt sein muſs, damit solcher Unfall sich nicht eher ereignen könne als bis

auch in der Ausübung der Kunst selbst bedeutend ist gefehlt worden, wenn man nicht sagen will, dies sei wol ein weit würdigerer und wichtigerer Gegenstand als alle kleinen Angelegenheiten eines einzelnen Lebens für jenes schöne Vertrauen, daſs dem, welcher der Gottheit lieb ist, alles zum Besten dienen muſs, und diese Auskunft kann uns genügen als habe Platon selbst sie gegeben. Endlich hat in dieser Darstellung auch noch jener Wechsel zwischen der seligen Wanderung durch die himmlischen Räume und der Rükkehr in das Gebiet des Werdens eine offenbare Aehnlichkeit mit dem für das Leben der Hüter des Staates angeordneten Wechsel zwischen der längeren Zeit, welche sie der philosophischen Betrachtung weihen und dadurch dem Sterbenwollen oder vielmehr Todtseinwollen des Weisen sein Recht angedeihen lassen dürfen, und der auch nur eintägigen Rükkehr in jene Höhle zu dem lästigen Geschäft des Herrschens. So daſs auch in dieser Beziehung Platon sich das nicht will nehmen lassen, bei der Anordnung seines Staates auf die ewige Ordnung des Ganzen gesehen zu haben. Doch alles dieses heraus zu finden hat Platon fast nur dem Leser überlassen; offenkundig aber trägt der ganze Abschnitt den Zwekk vor sich die Seele des Hörers auf alle Weise zu erwekken und anzutreiben, daſs sie sich der Gerechtigkeit befleiſsigen und ja nicht irgend etwas anderes für förderlicher achten solle. So ist er eingeleitet, und so endet er wieder; daher konnte auch, was dazu nicht beiträgt, nur angedeutet werden, und das weiter ausgeführte ist nur als Abschweifung anzusehen. Aber ganz nahe mit jenem Hauptzwekk verbindet sich auch hier wieder der Widerwille gegen

die mimische Dichtkunst und besonders den Homeros, dessen Helden recht absichtlich die meisten Beispiele abgeben von schlecht wählenden Seelen; nur Odysseus, der leidenschaftlose, ist durch die Erfahrungen seiner Wallfahrt klug geworden, und Platon würdiget ihn als Vorbild aufzustellen für die Wahl einer von öffentlichen Geschäften zurükgezogenen Lebensweise.

Nun wir aber mit unserer Zerlegung an dem Ende des Werkes angekommen sind, ist die Frage wol sehr natürlich, wenn es sich damit so verhält, wie es sich uns, indem wir der Gliederung desselben auf das genaueste nachgingen, ergeben hat, dafs die ursprünglich aufgestellte Frage von der Förderlichkeit eines gerechten und sittlichen Lebens in der That das Ganze beherrscht, so dafs alles, was sich hierauf nicht bezieht, nur als Ausschweifung anzusehen ist: woher kommt uns denn das Werk zu der Ueberschrift vom Staat, neben welcher die andere vom Gerechten sich gar nicht hat geltend machen können? Wie kommt es, dafs das Werk, man kann wol sagen seit es vorhanden ist, immer nur unter jenem Namen ist angeführt worden, so dafs er zum mindesten auf die unmittelbaren Schüler Platons zurükgeht? Ja kann man nicht sagen, Platon selbst sei mittelbar wenigstens der Urheber desselben, da Sokrates im Eingang zum Timaios offenbar von diesen Gesprächen redend selbst zu sagen scheint, sie hätten der Hauptsache nach vom Staate gehandelt? Und so wenig geschieht dies etwa nebenbei, dafs vielmehr die ganze Idee des Timaios und Kritias, so wie dessen was Hermokrates vortragen sollte, sich grade hieraus entwikkelt. Mufs man nicht

also doch diesem Platonischen Sokrates selbst am meisten glauben? und würde er nicht lächeln über die hier gegebene Zerlegung des Ganzen, mit der es darauf hinausläuft, die Gerechtigkeit wäre die Hauptsache? Spricht nicht dafür, dafs er seinen Staat hier keinesweges als blofses Gerüst aufgeführt, auch die Ausführlichkeit mit welcher dasjenige im Staat behandelt wird, was keine unmittelbare Anwendung auf die Gerechtigkeit leidet? Und wenn die Vermuthung nicht ohne Grund aufgestellt ist, dafs dieser idealische Staat, schon ehe Platon ihn in unsern Büchern beschrieb, von seinen mündlichen Unterweisungen her ein Vorwurf für spöttische Anspielungen geworden war: soll man glauben, jene mündlichen Vorträge seien den schriftstellerischen Werken auch in allen Formen so ähnlich gewesen, dafs Platon auch dort das Ideal des Staates nur als Gerüst für seine Tugendlehre aufgeführt habe? Dies sind freilich bedeutende und gewichtige Gründe; aber auch unsere Darstellung des Werkes in seinem ganzen Zusammenhange hat doch keinen andern Urheber als denselben platonischen Sokrates, dessen eigenen Hinweisungen wir auf das genaueste nachgegangen sind. Weshalb nun sollen wir glauben, er habe in dem Werke selbst über dessen eigentlichen Zwekk nur Scherz getrieben, und den Ernst erst hernach ganz plözlich im Timaios herausgekehrt? Den lezteren allein zu hören, wäre offenbar wenigstens eben so einseitig als auf ihn gar keine Rüksicht zu nehmen. Will man aber doch von diesem Punkt ausgehen, dafs die Darstellung des Staates der eigentliche Hauptzwekk sei: so wäre doch kaum zu begreifen, warum absichtlich

der

der Schein des Gegentheils hervorgerufen wäre. Und wenn man auch erklären könnte, warum Platon mit diesem Hauptzwekk die Untersuchung über die Gerechtigkeit verbunden habe: so wäre doch die Art und Weise, wie dieses geschehen ist, dann ganz widersinnig. Viel natürlicher wäre es gewesen, den Hauptgegenstand geradezu einzuführen, und dann, nachdem das innere Leben des Staates beschrieben worden, zu sagen worin eines solchen Ganzen Gerechtigkeit und Besonnenheit bestehe, worauf dann die Anwendung auf die einzelne Seele und die in dieser Hinsicht immer noch unerledigt gebliebenen ethischen Aufgaben sich ganz von selbst würde ergeben haben. Also ein ganz umgekehrtes Verhältniſs dieser beiden Hauptgegenstände und der sich auf sie beziehenden wesentlichen Theile des Werkes müſste dann stattfinden. Und wenn freilich unter dieser Voraussezung leichter begriffen werden kann, daſs die Institutionen über die Verbindung der Geschlechter mit solcher Ausführlichkeit behandelt werden: so müſste alsdann wiederum, was mit den Belohnungen der Tugend zusammenhängt, als bloſse Nebensache viel weiter zurüktreten, und dieser Gegenstand könnte sich unmöglich so hervordrängen, wie es hier theils durch die Art und Weise der Ausführung, theils dadurch geschieht, daſs diese Darstellung als Rükkehr des Endes zum Anfang das Ganze ganz eigentlich abschlieſst. Andere Verhandlungen, wie die über das Wesen der Dialektik, über die Bedingungen dieser geistigen Thätigkeit und ihr Verhältniſs zu den übrigen, und eben so die über die mimische Dichtkunst verhalten sich wol zu beiden Voraussezungen gleich; und die Frage, wie

sie mit dem Hauptthema nothwendig zusammenhängen, ist in beiden Fällen gleich schwer zu beantworten. Es scheint demnach nicht, dafs für die klare Einsicht des Zusammenhanges auch nur das mindeste gewonnen wird, wenn man das ganze Werk nur als Darstellung der normalen Staatsverfassung ansehen will; wiewol auch auf der andern Seite, wenn es lediglich Apologie der Gerechtigkeit sein soll, eine Unverhältnifsmäfsigkeit übrig bleibt und eine Ueberfüllung mit ungehörigem Nebenwerk, welche auch die voranstehende Darstellung des Zusammenhanges keinesweges zu verbergen gesucht hat. Was bleibt also übrig als zu gestehen, dafs der platonische Sokrates hier ein doppelgesichtiger Janus ist? In dem Werke selbst redet das rükwärtsgekehrte Gesicht, und dem haben wir bis jezt zugehört; im Timaios läfst sich das vorwärtsgekehrte vernehmen. Damit aber hängt zusammen, dafs in dem Werke selbst so viele früher gestellte Aufgaben wieder aufgenommen und vorher vereinzelte Untersuchungen verknüpft werden, und dafs dieses ganze Gewebe, in welches noch viele Einzelheiten eingewirkt sind, die sich als Schlüssel und Lösezeichen zu früherem verhalten, eine hohe Befriedigung gewährt; im Timaios hingegen erscheint dasselbe Werk als erstes Glied einer neuen Reihe von Darstellungen, worin nun auf den Sokrates Timaios Kritias und Hermokrates folgen sollten; und diese zwiefache Beziehung scheint der Schlüssel zu sein zu allem was in der Zusammensezung des Werkes noch dunkel geblieben sein kann. Dafs der Begriff der Tugend überhaupt und der vier Haupttugenden besonders aufgestellt werde, das war der Schlufsstein aller früheren

ethischen Vorarbeiten, und für dieses Geschäft hat die Lehre vom Staat keine andere Bedeutung als die, welche Sokrates von Anfang an hervorhebt. Da aber der Begriff der Tugend auf der einen Seite so wesentlich zusammenhängt mit der Idee des Guten, welche für Platon der Hauptgegenstand der dialektischen Wissenschaft ist, auf der andern Seite aber gar nicht zur Sprache käme, wenn es nicht ein Interesse gäbe an richtiger Anordnung des Lebens: so ist nun eben so natürlich, theils daſs dieses Interesse, wie es hier als Apologie der Sittlichkeit auftritt, auch das ganze Werk leitet und beherrscht, theils daſs auſser den ethischen Vorarbeiten auch die dialektischen in demselben wieder aufgenommen, mit einander verknüpft und wie durch einen Schluſsstein befestiget werden. Da aber nun Platon den Begriff der Tugend findet, ohne auch nur eine Vorstellung zu haben von einer solchen absoluten Freiheit, vermöge deren der Mensch in jedem Augenblikk, abgesehen von allem seinem bisherigen Thun und Sein, alles sein kann was ihm eben einfällt, sondern so zusammenhängend mit dem Gebiet des Werdens, in welches der Mensch hier versenkt ist, daſs es eine solche Mischung der Seele giebt, bei welcher nur ein schwaches Rudiment von Tugend möglich ist, und daſs es nur Eine Art und Weise der Erziehung giebt, durch welche die Tugend sich in ihrer ganzen Fülle entfalten kann: so erhält der Staat eine höhere Bedeutung, und es ist natürlich, daſs dieses vorzüglich mit dargestellt wird, wie in demselben die Erzeugung, durch welche ja die verschiedenen Mischungen der Seele entstehen, unter die Botmäſsigkeit der gemeinsamen Vernunft gestellt wird, und

eben so natürlich, dafs alles dialektische und mit demselben zugleich auch die Polemik gegen die nach Platons Ueberzeugung dem Streben nach Wahrheit am zerstörendsten gegenübertretende mimische Poesie — in die Darstellung der politischen Erziehung verwebt wird. Alles versteht sich nur so vorgetragen, wie es aus dem Begriff der menschlichen Natur folgt, ohne alle geschichtliche Bedingungen, und das heifst zugleich so wie der Staat in der Wirklichkeit des Lebens nicht sein kann, doch mit derjenigen Realität, dafs, je weiter sich ein wirklicher Staat von dieser Norm entfernt, um desto weniger in ihm die Tugend zu Tage kommt. Und so tritt der Staat in unserm Werke hervor bedeutungsvoller als es anfangs scheint, aber doch niemals so, dafs er die eigentliche Hauptsache wird. Die Beziehung unseres Werkes auf die folgenden Gespräche aber bezeichnet Platon selbst sehr deutlich als eine erst später hinzuzudenkende. Von der ganzen hier aufgeführten Gesellschaft hat an den folgenden Gesprächen aufser Sokrates niemand Antheil; sondern Glaukon und Adeimantos und wer sonst noch sich diese sokratischen Reden angeeignet hat, alle diese gehen völlig befriedigt von dannen, zum deutlichen Zeichen dafs das Werk in seiner Ursprünglichkeit nur der Schlufsstein alles bisherigen ist. Der Anfang einer neuen Reihe wird es erst im Wiedererzählen. Dieses Wiedererzählen ist es nun freilich, was uns vorliegt, aber zur deutlichen Bestätigung des eben gesagten erfahren wir hier gar nicht, wem Sokrates wieder erzählt, sondern erst aus dem Eingange des Timaios sehen wir, es waren die vorhergenannten und noch ein vierter Ungenannter. Diese nun hat-

ten, wie aus den dortigen Aeußerungen hervorgeht, ganz eigentlich Sokrates Reden vom Staate zu hören begehrt; und wenngleich er deshalb die ganze Verhandlung erzählen muſs, so blieb für sie doch der Staat die Hauptsache. An dieses Verhältniſs also hat sich die Ueberschrift und haben sich von Aristoteles an alle die das Werk anführen vorzüglich gehalten; um desto nothwendiger aber schien es hier die erste und ursprüngliche Beziehung des Werkes auch zuerst geltend zu machen.

Wenn nun Sokrates sich von denen, die ihn zum Wiedererzählen aufgefordert, am folgenden Tage dieses zum Gegengeschenk erbittet, daſs sie als Meister auf dem Gebiete des praktischen Lebens ihm nun auch seinen Staat, besser als er selbst vermöge, in lebendiger Bewegung zeigen sollten in Beziehung auf innere sowol als äuſsere Verhältnisse: so widerspricht dieser Wunsch keinesweges jenem früheren Geständniſs, daſs dieser Staat nur in Reden vorhanden sei. Denn wenn doch an ihn möglichst anzunähern das höchste Ziel ist für alle anderen: so kann hiezu die Regel für alles, was in dem Leben eines Staates vorkommen kann, nur gegeben werden durch eine solche lebendige Darstellung; und diese muſs das beste Mittel sein alle unsittliche und darum verderbliche Politik in ihrer Blöſse darzustellen. An diesen Lohn hatte nun Sokrates auch schon beim Wiedererzählen gedacht, und zur Vermittelung beiläufig geäuſsert, auf welche Weise, wenn nur einmal die wahrhaft philosophischen Männer die Gewalt in Händen hätten, überall ein solcher Staat könne gebildet werden. Allein es geht bei dieser zweiten Zusammenkunft nicht alles so aus, wie er es

voraus bedacht hatte; sondern da er einmal die Rede den Andern übergeben hat, muſs er sich auch gefallen lassen, was sie beschlieſsen. Sie haben aber beschlossen, er solle sich mit der romantischen Geschichte seines Staates noch gedulden. Timaios nämlich solle, damit die Sache doch mit dem rechten Anfang beginne, zuförderst auch in geschichtlicher Form, welche sich ja fast alle älteren Physiologen angeeignet hatten, von der Entstehung und Ausbildung der Welt handeln, bis zu den Anfängen des menschlichen Geschlechtes herab; dann erst solle Kritias jenen Staat, aber nicht wie Sokrates es gemeint zu haben scheint als einen erstwo entstandenen, sondern als das uralte Athen von dem er in ausländischer Sage vernommen, seiner inneren und äuſseren Geschichte nach darstellen. So tritt demnach unser Werk unter fremder Autorität in eine noch umfassendere Reihe ein als die, welche Sokrates nach seinen Aeuſserungen beabsichtigte. Aber wenn es gleich über seine Vorschläge hinauszugehen scheint, daſs auch die naturwissenschaftliche Seite der Philosophie sich an dieses Werk anschlieſsen soll: so ist doch sowol das Bedürfniſs in seinen Reden selbst ausgesprochen als auch die ersten Gründe angegeben, nach denen hiebei zu Werke gegangen werden soll. Denn der schon im Phaidon aufgestellte Grundsaz, daſs die Natur aus der Idee des Guten begriffen werden muſs, ist so wie im Philebos so auch in unsern Büchern wiederholt dadurch, daſs diese Idee als das schlechthin höchste aufgestellt wird, und noch besonders kommt hier bald am Anfang als ein überall geltend zu machender Grundsaz vor, daſs die Gottheit nicht alles ohne Unterschied bewirke,

sondern daſs sie nur des Guten Ursache sein könne; und hierauf vorzüglich ist die Weltbildung im Timaios gebaut. Das Bedürfniſs einer Wissenschaft des Seins überhaupt spricht sich deutlich aus durch die in unsern Büchern so stark hervorgehobene Bemerkung, daſs auf dem bisher eingeschlagenen Wege eine genaue Erkenntniſs der Seele doch nicht zu erreichen sei. Das Fehlende aber kann nichts anderes sein als das Verhältniſs der Seele zu dem gesammten gewordenen Sein, und die Stelle welche sie dem zufolge in demselben einnimmt. Und so ist die Art, wie der Timaios sich an die Bücher vom Staat anschlieſst, auch im Aeuſseren eine Darstellung von der wesentlichen Zusammengehörigkeit der Ethik und der Naturphilosophie. Dasselbe drükkt sich auch noch auf eine andere Weise aus in der lezten Erzählung von der Wanderung der Seelen. Denn dieser Mythos, in welchem zugleich das im Timaios vorgetragene Weltsystem graphisch vorgebildet wird, soll eben dieses auch als eine sokratische Ansicht darstellen, daſs jede Seele in der Zwischenzeit zwischen ihren irdischen Erscheinungen vorzüglich in dem Anschauen dieser allgemeinen Weltverhältnisse selig ist und sich aufs neue stärkt und rüstet; woraus denn folgt, daſs auch während des Lebens die Wiedererinnerung, welche das leitende Princip desselben ist, durch die speculativen Beschäftigungen mit der Natur am meisten aufgeregt und am kräftigsten belebt wird, und eben deshalb die Wissenden auch am geschiktesten dazu sind die alles beherrschende Idee des Guten auch auf alle menschlichen Verhältnisse anzuwenden. Aus der nachgewiesenen Verflechtung erhellt demnach, daſs auch in dieser neuen

Reihe das ethische Element die Oberhand hat, indem die Naturwissenschaft selbst durch die an ihre Spize gestellte Idee des Guten ethisirt ist, und also die Weltbildung als göttliche Handlungsweise das Urbild abgiebt, welchem jedoch, ohnerachtet Bilden, Berathen und Herrschen das Geschäft einer jeden Seele ist, in einem allzukleinen Gebiete nur undeutlich gefolgt werden kann; die Aufstellung aber und das Festhalten allgemeiner gebietender Ordnungen, wie jede Staatsverfassung sie in sich schlieſsen soll, ist erst die vollständige und deutliche Nachfolge der Gottheit. Was aber Kritias übernommen hat zu sagen, und so auch was Hermokrates noch würde gesagt haben, sollte ohne Zweifel ethisch sein, nur gewiſs, wenn anders des Sokrates Wunsch dadurch sollte befriedigt werden, zur vergleichenden Anwendung auf das politische Leben eingerichtet. Und aus diesem Gesichtspunkt mögen wol nicht nur der ganze Inhalt und die Anordnung unseres Werkes verständlich sein, sondern es sollte wol auch Jedem leicht sein, sich deutlich zu machen, wie alle früheren Werke hierauf zielen, und alle dort angelegten Fäden hier zusammentreffen. Wie früh aber Platon den Grundriſs zu diesem groſsen und prächtigen Gebäude entworfen hat, und ob nicht vielleicht in manche, zumal der jugendlichen Werke, erst später bestimmtere Beziehungen auf das, was hier gelehrt wird, aufgenommen worden sind, das möchte vielleicht nicht mehr auszumitteln sein. Nur daran ist kaum zu zweifeln, daſs als Platon unsere Bücher schrieb, er auch schon beschlossen hatte den Timaios und Kritias daran zu knüpfen.

DER STAAT.

SOKRATES. GLAUKON. POLEMARCHOS. THRASYMACHOS. ADEIMANTOS. KEPHALOS.

SOKRATES erzählt.

ERSTES BUCH.

Ich ging Gestern mit Glaukon dem Sohne 327
des Ariston in den Peiraieus hinunter, theils um die Göttin anzubeten, dann aber wollte ich auch zugleich das Fest* sehen, wie sie es feiern wollten, da sie es jezt zum ersten Mal begehen. Schön nun dünkte mich auch unserer Einheimischen Aufzug zu sein, nicht minder vortrefflich jedoch nahm sich auch der aus, den die Thrakier geschikt hatten. Nachdem wir nun gebetet und die Feier mit angeschaut hatten, gingen wir fort nach der Stadt. Wie nun Polemarchos der Sohn des Kephalos uns von fern nach Hause zu steigen sah, hieſs er seinen Knaben laufen und uns heiſsen ihn erwarten. Der Knabe also faſste mich von hinten beim Mantel und sprach, Polemarchos

heifst euch ihn erwarten. Ich wendete mich um und fragte, wo denn er selbst wäre. Hier sprach er kommt er hinter euch, wartet nur. — Nun ja, wir wollen warten sagte Glaukon. — Und bald darauf kam denn Polemarchos und Adeimantos der Bruder des Glaukon, und Nikeratos der Sohn des Nikias und einige Andere auch wie von dem Feste her. Polemarchos nun sagte, O Sokrates Ihr scheint mir nach der Stadt zuzuschreiten, als wolltet ihr fortgehn. — Du vermuthest nicht Unrecht sprach ich. — Siehst du nun uns wohl, sprach er, wieviel unserer sind? — Wie sollte ich nicht? — Entweder nun, sprach er, überwältigt diese, oder bleibt hier. — Ist denn nicht sagte ich noch eins übrig, wenn wir euch nämlich überzeugen, dafs Ihr uns lassen müfst? — Könnt ihr auch wol, entgegnete er, überzeugen die nicht hören? — Keinesweges, antwortete Glaukon. — So denkt nur sicher, sprach er, dafs wir nicht hören werden. — Und Adeimantos fiel ein, Ihr wifst wol auch nicht einmal, dafs gegen Abend noch ein Fakkelzug sein wird zu Pferde der Göttin zu Ehren? Zu
328 Pferde? sprach ich, das ist ja neu. Sie werden also Fakkeln halten und sie einander hinreichen im Wettstreit zu Pferde?* oder wie meinst du es? — Gerade so sprach Polemarchos, und überdies werden sie noch eine Nachtfeier veranstalten, die sehr lohnen wird zu sehen. Wir werden also nach der Mahlzeit uns aufmachen und mit vielen jungen Leuten dort zusammensein und Gespräch pflegen. Bleibt also und thut ja nicht anders. — Da sagte Glaukon, Es scheint wir werden bleiben. — Wenn du meinst sprach ich, müssen wir wol so thun.

Wir gingen also mit zu dem Polemarchos, und fanden dort den Lysias und Euthydemos die Brüder des Polemarchos, dann auch Thrasymachos den Chalkedonier und Charmantides den Päanier und Kleitophon den Sohn des Aristonymos. Es war aber auch des Polemarchos Vater Kephalos darinnen, der mir sehr alt vor kam, wie ich ihn denn auch seit langem nicht gesehn hatte. Er saſs aber bekränzt in einem groſsen Sessel mit einem Kopfkissen, denn er hatte im Hofe geopfert. Wir sezten uns also zu ihm, denn es standen dort mehrere Sessel im Kreise herum. — Gleich nun wie mich Kephalos sah, begrüſste er mich und sagte, O Sokrates, du kommst auch gar nicht fleiſsig zu uns herunter in den Peiraieus. Du solltest aber doch. Denn wenn ich noch genug bei Kräften wäre, um leicht nach der Stadt zu gehn: so hättest du nicht nöthig hieher zu kommen, sondern wir kämen zu dir. Nun aber solltest du häufiger hieher kommen. Denn wisse nur, je mehr die andern Vergnügungen, die vom Leibe herrühren, für mich welk werden, um desto mehr wachsen mir Freude und Lust an Reden. Also thue es nicht anders, und halte nicht nur mit diesen jungen Leuten hier zusammen, sondern besuche auch uns fleiſsig als gute Freunde und die dir sehr zugethan sind. — Auch ich, sprach ich, o Kephalos, pflege sehr gern Gespräch mit Alten. Denn mich dünkt, da sie ja einen Weg vorausgegangen sind, den auch wir vielleicht werden zu gehen haben, müssen wir von ihnen erforschen, wie er doch beschaffen ist, ob rauh und beschwerlich oder leicht und bequem. Und so hörte ich auch von dir gern, wie dir wol dieses erscheint, da du doch jezt in den

Jahren bist von denen die Dichter das an der
Schwelle des Alters brauchen, ob auch schwer
zu leben* oder was du darüber aussagest. —
Ich will dir, sprach er, beim Zeus wol sagen
o Sokrates wie es mir vorkommt. Denn öf-
329 ters kommen unserer einige von fast gleichem
Alter zusammen um das alte Sprüchwort bei
Ehren zu erhalten. Die meisten von uns nun
jammern, wenn wir beisammen sind, indem
sie der Vergnügungen der Jugend sehnsüchtig
gedenken, der Liebeslust und des Trunks und
der Gastmäler und was damit noch sonst zu-
sammenhängt, und sind verdriefslich als ob sie
nun grofser Dinge beraubt wären, und damals
zwar herrlich gelebt hätten, nun aber kaum
noch lebten. Einige beschweren sich auch
über die üblen Behandlungen des Alters von
Seiten der Angehörigen und stimmen aus die-
sem Ton vorzüglich ihre Klagelieder an, wie-
vieler Uebel Ursache es ihnen ist. Mich aber
dünkt o Sokrates, dafs diese nicht das Schul-
dige beschuldigen; denn wenn dieses Schuld
daran wäre, so würde mir ja eben dasselbe
begegnen von meines Alters wegen, und eben
so den Uebrigen insgesammt, so viele ihr Alter
bis hieher gebracht haben. Nun aber habe
ich doch auch schon Andere angetroffen, mit
denen es nicht so stand, und bei dem Dichter
Sophokles war ich einmal eben als er von ei-
nem gefragt wurde, Wie steht es doch Sopho-
kles um die Liebeslust? kannst du wol noch
einer Frau beiwohnen? Der sprach Stille doch,
lieber Mensch! wie gern bin ich davon losge-
kommen, als käme ich von einem tollen und
wilden Herrn los. Die Rede gefiel mir schon
damals sehr, und auch jezt noch nicht min-
der. Denn auf alle Weise hat man vor der-

gleichen im Alter grofse Ruhe und Freiheit. Und wenn die Begierden aufgehört haben zu treiben und nun nachlassen: so ist das auf alle Weise wie es Sophokles ausdrükt, man wird gar vieler und toller Gebieter erlediget. Aber die Klagen hierüber sowol als über die Angehörigen haben einerlei Ursache; nicht das Alter, o Sokrates, sondern die Sinnesart der Menschen. Denn wenn sie gefafst sind und gefällig, so sind auch des Alters Mühseligkeiten nur mäfsig: wenn aber nicht, o Sokrates, einem solchen wird Alter sowol als Jugend schwer durchzumachen.

Ich nun hatte meine Freude an ihm, wie er dieses sagte; und da ich wollte, dafs er weiter spräche, so regte ich ihn auf und sprach, O Kephalos ich glaube doch die Meisten, wenn du das sagst, werden es dir nicht gelten lassen, sondern meinen du tragest das Alter so leicht, nicht deiner Sinnesart wegen, sondern weil du ein grofses Vermögen besizest, denn die Reichen, sagen sie, hätten immer viele Erleichterungen. — Du hast Recht, sagte er, sie lassen es auch nicht gelten; und sie sagen da zwar etwas, aber doch nicht soviel als sie denken, sondern das Wort des Themistokles ist sehr wahr, der dem Seriphier, der ihn schmähen wollte, und sagte, er sei nicht durch sich selbst, sondern durch seine Vaterstadt berühmt, antwortete, auch er würde freilich als Seriphier nicht sein berühmt worden, aber nur
jener auch nicht als Athener. Und diese Rede 330
schikt sich auch auf die, welche nicht reich sind und das Alter schwer ertragen, weil auch der wohlgesinnte das Alter wol nicht ganz leicht ertragen kann in Armuth, der nicht wolgesinnte aber auch, wenn er reich ist, sich

gewifs darin nicht gefallen wird. — Hast du wol o Kephalos sprach ich von deinem Vermögen das meiste ererbt oder dazugewonnen? — Was werde ich dazu gewonnen haben o Sokrates? sprach er. Ich stehe als Gewerbsmann in der Mitte zwischen meinem Grofsvater und meinem Vater. Nemlich mein Grofsvater, der auch einerlei Namen mit mir führte, hatte etwa ein eben so grofses Vermögen als das meinige jezt ist ererbt, und es um viele Male vergröfsert; mein Vater Lysanias aber machte es noch kleiner als es jezt ist; ich aber bin zufrieden, wenn ich es diesen nur nicht kleiner hinterlasse, sondern noch um etwas weniges gröfser als ich es empfangen. — Eben deshalb fragte ich, sprach ich, weil du mir nicht gar sehr scheinst das Geld zu lieben. So aber halten es meistens die, welche es nicht selbst geschafft haben; die Erwerber aber lieben es wol noch eins so sehr als die Anderen. Denn wie die Dichter ihre Werke und die Väter ihre Kinder lieben, auf dieselbe Weise hängen zuerst auch die Erwerber an dem erworbenen als ihrem Werk; dann aber auch des Nuzens wegen wie die Anderen. Darum ist auch schwer mit ihnen leben, weil sie nichts loben wollen als nur den Reichthum. — Du hast Recht, sprach er. — Freilich, sagte ich. Aber sage mir nur noch dieses. Was ist der gröfste Vortheil, den du davon gehabt zu haben glaubst, dafs du ein grofses Vermögen besizest? — Was mir wol, sprach er, nicht viele glauben werden, wenn ich es sage. Denn wisse nur, o Sokrates, fuhr er fort, dafs, wenn einem das nahe tritt, dafs er glaubt zu sterben, ihn dann Furcht ankommt und Sorge um was er zuvor keine hatte. Denn theils die Erzählun-

gen von der Unterwelt, dafs wer hier ungerecht gewesen ist dort Strafe leiden mufs, die er oft gehört aber bis dahin verlacht hat, gehen ihm dann im Sinne herum, ob sie nicht wahr sind, theils auch er selbst sei es nun aus Schwäche des Alters, oder auch weil er jenen Dingen schon näher ist, sieht sie deutlicher. Er wird also voll Besorgnifs und Beängstigung, und rechnet nach und sinnt zurük, ob er wo einem Unrecht gethan hat. Welcher nun viele Verschuldungen in seinem Leben findet, der wird auch aus dem Schlaf häufig aufgeschrekt wie die Kinder, und ängstet sich und lebt in der übelsten Erwartung. Welcher sich aber nichts ungerechtes bewufst ist, der hat immer angenehme und gute Erwartung gegenwärtig, als Alterspflegerin wie auch Pindaros sagt *. Denn sehr artig o Sokrates sagt jener dieses, 331
dafs wer nur gerecht und fromm das Leben verbracht hat, den die süfse das Herz schwellende Alterspflegerin Hofnung geleitet, die zumeist der Sterblichen wandelreichen Sinn regiert. Richtig sagt er das gar wunderbar sehr. Und hiezu meine ich, ist der Besiz des Reichthums am meisten werth, nicht zwar jedem aber dem wohlgesinnten. Denn dafs er nicht leicht wider Willen jemanden übervortheilt oder hintergeht oder auch einem Gott irgend Opfergaben oder einem Menschen Geld schuldig bleiben und so in Furcht davon gehn mufs, dazu kann ihm der Besiz des Reichthums gar vieles beitragen. Er hat freilich auch sonst vielerlei Nuzen, doch aber eins gegen das andere gerechnet möchte ich sagen, dafs dieses gerade nicht das geringste sei, wozu einem vernünftigen Menschen o Sokrates der Reichthum sehr nüzlich ist. — Vortrefflich, sprach ich,

sagst du das o Kephalos. Aber eben dieses, die Gerechtigkeit, sollen wir sagen so ganz einfach, sie sei Wahrheit* und Wiedergeben was einer von einem empfangen hat? oder ist auch eben dieses bisweilen zwar Recht bisweilen aber auch Unrecht zu thun? Ich meine nemlich so. Jeder wird wol sagen, wenn einer von einem Freunde, der ganz bei besonnenem Muthe war, Waffen empfangen hat, und dieser sie im Wahnsinn wieder fordert, er ihm dergleichen weder verpflichtet ist wiederzugeben, noch selbst Recht thäte wenn er sie ihm wiedergäbe, oder in einem solchen Zustande ihm von allen Dingen die Wahrheit sagte. — Du hast Recht, sagte er. — Also ist das auch nicht die rechte Erklärung der Gerechtigkeit, Wahrheit reden und was man empfangen hat wiedergeben. — Allerdings doch o Sokrates, sagte Polemarchos die Rede aufnehmend, wenn man doch dem Simonides etwas glauben darf. — Ei wohl sagte Kephalos, jedoch übergebe ich euch nun die Rede, denn ich muſs jezt für die heiligen Dinge Sorge tragen. — Ist nun nicht, sprach ich, Polemarchos der Erbe des deinigen? — Freilich sagte er lächelnd und ging zugleich hinaus nach dem Opfer.

Sprich also, sagte ich, du Erbe der Rede, was sagt doch Simonides, das du richtig gesagt behauptest über die Gerechtigkeit? — Daſs, antwortete er, einem jeden das schuldige zu leisten gerecht ist; dieses sagend scheint er mir richtiges zu sagen. — Freilich wol, sagte ich, ist es schwer dem Simonides nicht zu glauben, denn weise und göttlich ist der Mann; was er aber hiemit eigentlich meint, siehst du o Polemarchos vielleicht ein, ich aber verstehe es nicht. Denn offenbar will er nicht

das

das sagen, was wir eben sagten, wenn jemand etwas bei einem niedergelegt hat, dies irgend wem, der es auf unvernünftige Weise wieder fodert, zurükzugeben, wiewol man hier freilich dasjenige schuldig ist, was einer niedergelegt hat. Nicht wahr? — Ja. — Wiedergegeben aber darf es auf keine Weise werden, wenn einer es unvernünftigerweise abfor- 332
derte? — Richtig sagte er. — Etwas anderes also als dergleichen, wie es scheint, meint Simonides, wenn er sagt, schuldiges abgeben sei gerecht. — Etwas anderes beim Zeus, sprach er. Freunden nemlich meint er seien Freunde schuldig gutes zu thun, böses aber nichts. — Ich verstehe, sagte ich, dafs nemlich nicht Schuldiges abgiebt, wer einem niedergelegtes Geld abgiebt, im Fall Abgabe und Empfang verderblich ist, und der Empfangende und Abgebende Freunde sind. Sagst du nicht, so meine es Simonides? — Allerdings. — Und wie? Feinden mufs man, was es auch sei, schuldiges abgeben? — Auf alle Weise freilich, sagte er, was man ihnen ja schuldig ist. Schuldig aber ist, denke ich, der Feind dem Feinde, wie es sich ja auch gebührt, etwas übles. — Also hat Simonides, sprach ich, wie es scheint gar dichterisch verstekt angedeutet, was das Gerechte ist. Er dachte nemlich wie sich zeigt, das sei gerecht jedem das gebührende abzugeben, und dies nannte er das schuldige. — Aber was denn meinst du? sagte er. — Beim Zeus sprach ich, wenn ihn nun jemand fragte, o Simonides, die wem doch was schuldiges und gebührendes abgebende Kunst heifst Heilkunst? Was glaubst du würde er uns antworten? — Offenbar, sagte er, die dem Leibe Arzenei und Speise und Trank. — Und die

wem doch was schuldiges und gebührendes abgebende Kunst heiſst Kochkunst? — Die den Speisen das Schmakhafte. — Wohl! Also die wem doch was abgebende Kunst soll nun Gerechtigkeit heiſsen? — Wenn man, sprach er, dem vorhergesagten folgen darf, die Freunden und Feinden Nuzen und Schaden abgebende. — Also Freunden gutes thun und Feinden böses sagt er sei Gerechtigkeit. — So dünkt mich. — Wer ist nun wol am meisten im Stande kranken Freunden wohl zu thun und Feinden übel in Absicht auf Gesundheit und Krankheit? — Der Arzt. — Und wer Schiffenden in Absicht auf die Gefahren zur See? — Der Steuermann. — Wie aber der Gerechte? Durch welche Handlung und in Absicht auf welches Geschäft ist er vorzüglich im Stande Freunden zu nuzen und Feinden zu schaden? — Durch Kriegführung und Bundesgenossenschaft, dünkt mich. — Wohl! Nicht Kranken aber, lieber Polemarchos ist doch der Arzt unnüz? — Richtig. — Und Nicht-schiffenden der Steuermann? — Ja. — Ist also etwa auch denen die nicht Krieg führen der Gerechte unnüz? — Dieses dünkt mich wol nicht ganz. — Also auch im Frieden ist die Gerechtigkeit nüzlich? — Nüzlich. — Auch wol der Akkerbau? oder nicht? — Ja. — Zur Gewinnung der Früchte? — Ja. — Aber doch auch die Lederarbeit? — Ja. — Zur Gewinnung der Schuhe
333 glaube ich würdest du sagen? — Freilich! — Wie nun aber die Gerechtigkeit, zu welches Dinges Gebrauch oder Erwerb würdest du sagen daſs die im Frieden nüzlich sei? — Zu Verhandlungen o Sokrates. — Unter Verhandlungen meinst du doch Verkehr und Genossenschaften, oder etwas anderes? — Freilich. Ge-

nossenschaften. — Ist nun etwa der Gerechte der gute und nüzliche Genosse um im Bretspiel zu ziehn oder der Bretspieler? — Der Bretspieler. — Aber um Ziegel und Werkstükke zu sezen ist der Gerechte etwa ein nüzlicherer und besserer Genosse als der Bauverständige? — Keineswegs. — Aber in welcher Gemeinschaft ist dann der Gerechte ein besserer Genosse als der Kitharenspieler, so wie dieser ein besserer als der Gerechte ist zum Schlagen der Kithara? — In Geldsachen dünkt mich. — Ausgenommen doch wol o Polemarchos das Geld anzuwenden, wenn man gemeinschaftlich für Geld ein Pferd kaufen soll oder verkaufen! Denn dann denke ich doch der Bereiter. Nicht wahr? — Das scheint. — Und wenn ein Schiff, dann der Schiffszimmerer oder der Steuermann? — Das versteht sich. — Wenn man also wozu doch Geld oder Silber gemeinschaftlich anwenden soll ist der Gerechte nüzlicher als Andere? — Wenn man es niederlegen will und sicher sein o Sokrates. — Also meinst du, wenn man es gar nicht anwenden will, sondern hinlegen? — Freilich. — Also wenn das Geld unnüz ist, dann ist die Gerechtigkeit nüzlich dazu? — So scheint es beinahe. — Und wenn man die Hippe verwahren soll, dann ist die Gerechtigkeit nüzlich insgemein und jedem für sich, wenn aber gebrauchen, dann die Winzerkunst? — So zeigt es sich. — Und so wirst du auch sagen vom Schilde und von der Leier, wenn man sie aufheben wolle und zu nichts nuzen, dann sei die Gerechtigkeit nüzlich? wenn aber nuzen dann die Dichtkunst und die Tonkunst? — Nothwendig. — Und so auch in Absicht auf alle andere Dinge sei die Gerechtigkeit

wenn ein jedes genuzt wird unnüz, in der Unnüzlichkeit aber nüzlich. — So scheint es. — Keinesweges also Freund wäre wol die Gerechtigkeit etwas sehr wichtiges, wenn sie nur in Bezug auf das unnüze nüzlich ist. Das aber laſs uns überlegen. Ist nicht der geschikteste Schläge auszutheilen im Gefecht im Ringen oder einem andern auch der geschikteste sie abzuwehren? — Freilich. — Auch wol wer sich vor Krankheit versteht zu hüten und sie nicht zu bekommen,* ist der geschikteste sie einem anzuthun? — Das dünkt mich wenigstens. — Auch im Lager ist derselbe gut als Wächter, der auch gut ist die Rathschläge und anderen Handlungen der Feinde auszukundschaften? — Freilich. — Was einer also gut hüten kann
334 das kann er auch gut abstehlen? — So zeigt es sich. — Wenn also der Gerechte sich darauf versteht Geld zu hüten, versteht er sich auch darauf es unterzuschlagen. — Wie die Rede wenigstens andeutet, sagte er. — Als ein Listiger also, wie sich zeigt, ist uns der Gerechte zum Vorschein gekommen; und du magst das wol von Homeros gelernt haben, denn auch dieser* lobt des Odysseus mütterlichen Groſsvater Autolykos, und sagt von ihm, daſs er hoch vor den Menschen berühmt war durch Verstellung und Schwur. So scheint also die Gerechtigkeit nach dir sowol als nach dem Homeros und dem Simonides eine Ueberlistung zu sein, und zwar zum Nuzen der Freunde und zum Schaden der Feinde. Sagtest du nicht so? — Nein beim Zeus sprach er! Aber ich weiſs selbst nicht mehr was ich sagte. Nur das dünkt mich noch immer, daſs die Gerechtigkeit den Freunden nuzt, den Feinden aber schadet. — Freunde aber nennst du die, welche

jedem scheinen gutartig zu sein, oder die es sind, wenn sie es auch nicht scheinen? und Feinde eben so? — Natürlich ist doch, sprach er, daſs einer, die er für gutartig hält liebt, die aber für bösartig haſst. — Fehlen aber nicht die Menschen eben darin, daſs viele ihnen scheinen gutartig zu sein, die es nicht sind, und so auch umgekehrt? — Sie fehlen. — Diesen also sind die Guten verhaſst und die Schlechten lieb? — Freilich. — Doch aber ist es für diese dann gerecht den Bösen zu nüzen und den Guten zu schaden? — So scheint es. — Aber die Guten sind doch gerechte, und solche die nicht Unrecht thun? — Richtig. — Nach deiner Rede also kann es gerecht sein denen die kein Unrecht thun übles zu thun? — Keineswegs doch sprach er o Sokrates! denn das wäre ja offenbar eine arge Rede. — Also den Ungerechten, sprach ich, zu schaden ist gerecht* den Gerechten aber zu nuzen? — Diese Rede ist offenbar schöner als jene. — Vielen also o Polemarchos, die sich eben geirrt haben, wird es begegnen, daſs für sie gerecht ist ihren Freunden zu schaden, denn sie haben schlechte, ihren Feinden aber zu nuzen, denn diese sind gut. Und so werden wir gerade das Gegentheil von dem sagen, was wir behaupteten daſs Simonides sage. — Freilich, sprach er, kommt es so heraus. Laſs uns also ändern; denn wir mögen wol den Freund und Feind nicht richtig bestimmt haben. — Als wir wie doch bestimmten o Polemarchos? — Daſs der gutartig scheinende Freund sei. — Nun aber, sprach ich, wie wollen wir ändern? — Daſs, sprach er, wer gutartig scheint und es auch ist, Freund ist; wer es aber scheint ohne es zu sein, auch nur Freund scheint, es aber nicht

ist. Und über den Feind gelte dieselbe Be-
335 stimmung. — Freund also, wie sich zeigt, wird nach dieser Rede der gute sein, Feind aber der böse. — Ja. — Heifst du uns also auch zu dem Gerechten noch eine andere Bestimmung hinzufügen als wie wir zuerst sagten, als wir sagten gerecht sei dem Freunde wohlthun und dem Feinde übel, und nun noch aufserdem sagen, dafs gerecht sei dem Freunde, weil er gut ist, wohlthun, und dem Feinde, weil er böse ist, schaden? — Allerdings, sprach er, scheint es mir so schön gesagt zu sein. — Ist es aber wol, sprach ich, des Gerechten Sache auch nur irgend einem Menschen zu schaden? — Freilich doch, sprach er, Bösen und Feinden mufs man schaden. — Und wenn man Pferden schadet, werden sie besser oder schlechter? — Schlechter. — Und das in Bezug auf die Tüchtigkeit der Hunde oder der Pferde? — Auf die der Pferde. — Werden nun nicht auch Hunde, wenn man ihnen schadet, schlechter in Bezug auf die Tüchtigkeit der Hunde und nicht auf die der Pferde? — Nothwendig. — Und von Menschen, Freund, sollen wir nicht eben so behaupten, dafs sie durch zugefügten Schaden schlechter werden zur menschlichen Tüchtigkeit und Tugend? — Allerdings wol. — Aber ist nicht die Gerechtigkeit menschliche Tugend? — Auch das nothwendig. — Auch das also o Freund ist nothwendig, dafs Menschen, denen man Schaden zufügt, ungerechter werden? — So zeigt es sich. — Können nun wol die Tonkünstler durch ihre Tonkunst andere untonkünstlerisch machen? — Unmöglich. — Oder die Reiter durch ihre Reitkunst andere unberitten? — Das geht nicht. — Aber die Gerechten durch ihre Gerechtigkeit an-

dere ungerecht? oder überhaupt die Guten durch ihre Tugend andere schlecht? — Das ist ja unmöglich. — Denn es ist auch nicht die Sache der Wärme abzukühlen, sondern ihres Gegentheiles. — Ja. — Auch nicht der Trokkenheit anzufeuchten, sondern ihres Gegentheils. — Freilich. — Also auch nicht des Guten zu schaden, sondern seines Gegentheils. — Das ist offenbar. — Und der Gerechte ist doch gut? — Freilich. — Also ist es nicht die Sache des Gerechten zu schaden o Polemarchos nicht nur seinem Freunde nicht, sondern auch sonst keinem, sondern seines Gegentheils, des Ungerechten. — Auf alle Weise dünkst du mich recht zu reden o Sokrates! sagte er. — Wenn also jemand behauptet, das Schuldige jedem abzugeben sei gerecht, und denkt dabei dieses, den Feinden sei der Gerechte Schaden schuldig und den Freunden Nuzen: so war der nicht weise, der dieses sagte, denn er hat nicht wahres gesagt. Denn es hat sich uns gezeigt, dafs es auf keine Weise gerecht sein könne irgend jemand Schaden zuzufügen. — Das gebe ich zu, sagte er. — Bestreiten also wollen wir es gemeinschaftlich, sprach ich, du und ich, wenn jemand behauptet, Simonides habe dieses gesagt oder Bias oder Pittakos oder irgend ein anderer von den weisen und gepriesenen Männern. — Ich wenigstens, sagte er, bin bereit mich dir beizugesellen zum Streit. — Aber weifst du wol, sprach ich, wem mir jener
Spruch anzugehören scheint, welcher behauptet, gerecht sei den Freunden nuzen und den Feinden schaden? Wem doch, sagte er. — Ich meine er gehört dem Periandros * oder Perdikkas oder Xerxes oder Ismenias dem Thebäer oder sonst einem reichen und sich viel 336

vermögend dünkenden Mann. — Vollkommen recht, sprach er, hast du darin. — Wohl, sagte ich! Da sich nun aber gezeigt hat, dafs auch dieses nicht die Gerechtigkeit ist noch das Gerechte, was soll denn einer sonst sagen, dafs es sei?

Thrasymachos nun war, auch schon während wir mit einander redeten, oft im Begriff gewesen in die Rede einzugreifen, war aber von den Anwesenden verhindert worden, welche gern unsere Rede zu Ende hören wollten. Nun wir aber inne hielten, nachdem ich dies gesagt hatte, konnte er nicht länger Ruhe halten, sondern raffte sich auf, und kam auf uns los, recht wie ein wildes Thier um uns zu zerreifsen, so dafs ich und Polemarchos ganz aufser uns waren vor Schrekk. Er aber rief mitten hinein und sagte, In was für leerem Geschwäz seid ihr doch schon lange befangen o Sokrates? und was für Albernheiten treibt ihr mit einander, indem ihr euch immer nur schmiegt und biegt einer vor dem andern? Sondern wenn du in der That wissen willst, was das gerechte ist: so frage nicht nur und seze etwas darein zu widerlegen, wenn einer etwas geantwortet hat, weil du wol weifst, dafs fragen leichter ist als antworten; sondern antworte auch selbst, und sage was du behauptest, dafs das Gerechte sei. Und dafs du mir nur nicht sagst, es sei das pflichtmäfsige noch das nüzliche noch das zwekmäfsige noch das vortheilhafte noch das zuträgliche; sondern deutlich und genau sage was du davon sagst. Denn ich werde es nicht gelten lassen, wenn du dergleichen Geschwäz vorbringst. — Ich nun war ganz verzagt als ich das hörte, und sein Anblik machte mir Furcht, ja ich glaube, wenn ich ihn nicht eher ange-

sehen hätte als er mich, würde ich stumm geworden sein.* Nun aber hatte ich ihn, wie er nur anfing von der Rede wild zu werden, gleich zuerst angesehen, so daſs ich im Stande war ihm zu antworten, und ihm wiewol mit Zittern sagte, O Thrasymachos sei uns nicht böse! denn wenn wir gefehlt haben in der Untersuchung, ich und dieser: so wisse nur, daſs wir ungern gefehlt haben. Denn glaube nur nicht, daſs wir zwar, wenn wir Geld gesucht hätten, gewiſs nicht gern so vor einander uns würden geschmiegt haben beim Suchen und uns den Fund verderbt, nun wir aber Gerechtigkeit suchen, eine Sache die so viel herrlicher ist als vieles Geld, wir so unverständig einander sollten geschont und uns nicht auf das eifrigste bemüht haben, daſs sich hätte zeigen müssen, was sie recht ist. Sondern ich glaube wir können eben nicht. Und so wäre es denn weit billiger von euch ihr trefflichen uns zu bemit-
leiden als uns zu zürnen. — Er nun, als er 337
das hörte, lachte er laut auf sehr spöttisch und sagte, O Herakles das ist ja jene bekannte Verstellung des Sokrates! Aber das habe ich auch diesen schon vorhergesagt, daſs du gewiſs nicht würdest antworten wollen, sondern wieder Rükhalt suchen in der Verstellung und eher alles andere thun als antworten, wenn dich einer fragte. — Du bist eben weise, sprach ich, o Thrasymachos, und darum wuſstest du recht gut, daſs wenn du einen fragtest, wieviel zwölf ist, und ihm beim Fragen gleich vorhersagtest, Aber daſs du mir nur nicht etwa sagst, Mensch, zwölfe sei zweimal sechs noch auch dreimal vier noch sechsmal zwei noch viermal drei, denn ich werde es dir nicht gelten lassen, wenn du dergleichen

saalbaderst: so war dir, denke ich, sehr gewiſs, daſs niemand dem antworten würde der so fragte. Aber wenn er nun zu dir sagte, O Thrasymachos, wie meinst du das? ich soll dir nichts antworten von dem was du genannt hast? etwa auch nicht du wunderbarer, wenn es doch eines davon ist? sondern etwas anderes soll ich sagen als das wahre? oder wie meinst du? Was würdest du ihm hierauf antworten? — Sehr gut! sprach er. Als ob dies etwa jenem ähnlich wäre! — Das hindert ja nichts, sprach ich. Und wenn es auch nicht ähnlich ist, aber es erscheint doch dem Gefragten so: meinst du, daſs er deshalb weniger antworten wird, wie es ihm erscheint, mögen wir es ihm nun verbieten oder nicht? — Also sprach er nicht wahr, du willst es auch so machen? Du willst von dem, was ich dir verboten habe, etwas antworten? — Es sollte mich nicht wundern, sprach ich, wenn es mir bei näherer Ueberlegung so schiene. — Wie nun, sagte er, wenn ich eine andere Antwort aufstelle über die Gerechtigkeit, weit von allen diesen insgesammt, und eine bessere als diese, was soll dir dann widerfahren? — Was sonst, sprach ich, als was sich gebührt, daſs dem Nichtwissenden widerfahre. Es gebührt ihm aber zu lernen von dem Wissenden, und das möge mir auch widerfahren. — Du bist klug, sagte er. Aber auſser dem Lernen zahle auch Geld. — Ja wenn ich welches haben werde, sprach ich. — Das hast du schon, sagte Glaukon. Also des Geldes wegen o Thrasymachos rede nur. Denn wir alle wollen dem Sokrates zuschieſsen. — Das glaube ich wol! sagte er. Damit Sokrates es mache wie gewöhnlich, selbst nicht antworte, und wenn ein

anderer antwortet, die Rede nehme und widerlege! — Wie aber o Bester, sprach ich, soll einer denn antworten, der zuerst nicht weifs und auch nicht behauptet zu wissen, und dem dann noch, wenn er auch eine Meinung hätte über diese Dinge, von einem gar nicht schlechten Mann verboten ist irgend etwas von dem zu sagen, was er für wahr hält? Also ist ja weit billiger, dafs du redest, denn du behauptest ja, dafs du es weifst und dafs du es vortragen kannst. Thue also ja nicht anders, sondern sei auch mir gefällig durch deine 338
Antwort, und entziehe es auch dem Glaukon nicht ihn zu belehren und die übrigen.

Als ich nun dieses gesagt, baten auch Glaukon und die andern ihn ja nicht anders zu thun. Und Thrasymachos, sah man ganz deutlich, hatte grofse Lust zu reden um sich Beifall zu erwerben, weil er glaubte eine gar schöne Antwort zu haben, zugleich aber stellte er sich an es durchsezen zu wollen, dafs ich der Antwortende sein sollte. Endlich gab er denn auch nach; und sagte dann, Dies ist die Weisheit des Sokrates, selbst will er nichts lehren, aber bei Andern geht er umher um zu lernen, und weifs es ihnen dann nicht einmal Dank. — Dafs ich, sprach ich, von den Andern lerne, daran hast du recht gesagt o Thrasymachos; dafs du aber behauptest, ich erstatte ihnen keinen Dank, daran falsch. Denn ich erstatte ihn soviel ich nur kann; ich kann aber nichts thun als nur sie loben; denn Geld habe ich nicht. Wie bereitwillig ich aber das thue, wenn jemand mir scheint gut zu reden, das wirst du gewifs sehr bald erfahren, wenn du deine Antwort gegeben hast, denn ich glaube du wirst gut reden. — Höre denn, sprach er.

Ich nemlich behaupte das gerechte sei nichts
anders als das dem Stärkeren zuträgliche. Aber
warum lobest du es nicht? Du wirst gewiſs
nicht wollen. — Wenn ich nur erst verstan-
den habe was du meinst! denn jezt weiſs ich
es noch nicht. Das dem Stärkeren Zuträgliche
behauptest du, sei gerecht. Und dieses o Thra-
symachos, wie meinst du es? Denn du be-
hauptest doch nicht dergleichen, wie, wenn Po-
lydemus der Hauptkämpfer stärker ist als wir
und ihm nun Rindfleisch zuträglich ist für sei-
nen Leib, diese Speise deshalb auch uns den
Schwächeren als das jenem zuträgliche zugleich
gerecht sei? — Du bist eben boshaft o Sokrates,
sagte er, und fassest die Rede so auf, wie du
sie am übelsten zurichten kannst. — Keines-
weges o Bester, sagte ich, sondern sage nur
deutlicher was du meinst. — Weiſst du etwa
nicht, sprach er, daſs einige Staaten tyran-
nisch regiert werden, andere demokratisch und
noch andere aristokratisch? — Wie sollte ich
nicht? — Und dieses Regierende hat doch die
Gewalt in jedem Staat? — Freilich. — Und
jegliche Regierung giebt die Geseze nach dem
was ihr zuträglich ist, die Demokratie demo-
kratische, die Tyrannei tyrannische und die
andern eben so. Und indem sie sie so geben,
zeigen sie also, daſs dieses ihnen nüzliche das
gerechte ist für die Regierten. Und den die-
ses Uebertretenden strafen sie als gesezwidrig
und ungerecht handelnd. Dies nun o Bester
ist das, wovon ich meine, daſs es in allen
Staaten dasselbige gerechte ist, das der beste-
339 henden Regierung zuträgliche. Diese aber hat
die Gewalt, so daſs also, wenn einer alles rich-
tig zusammennimmt, herauskommt, daſs über-
all dasselbe gerecht ist, nemlich das dem Stär-

keren zuträgliche. — Nun, sprach ich, habe ich verstanden was du meinst, ob es aber wahr ist oder nicht, das will ich erst versuchen zu erfahren. Das zuträgliche freilich o Thrasymachos hast du auch geantwortet sei gerecht, obgleich du mir verbotest, ich solle das nicht antworten; nur hier ist noch dabei das dem stärkeren. — Das ist also etwa wol nur ein kleiner Zusaz! sprach er. — Noch ist nicht klar auch nicht ob es ein grofser ist; aber dafs wir dieses überlegen müssen, ob du es auch wahr gesprochen hast, das ist klar. Denn da, dafs das Gerechte ein zuträgliches ist, auch ich eingestehe, du aber hinzusezend behauptest es sei das dem stärkeren, und ich dies nicht weifs, so müssen wir es also überlegen. — Ueberlege es nur, sagte er. — Das soll geschehen, sprach ich. Und sage mir nur, behauptest du nicht auch, den Regierenden zu gehorchen sei gerecht? — Ich freilich. — Sind nun aber die Regierenden unfehlbar in jeglichem Staat oder solche, dafs sie auch wol etwas fehlen? — Auf alle Weise wol, sagte er, solche, dafs sie auch wol etwas fehlen. — Also wenn sie unternehmen Geseze zu geben: so geben sie einige zwar richtig, andere aber auch nicht richtig? — Das meine ich freilich. — Und ist nun richtig, wenn sie das ihnen selbst zuträgliche festsezen, nicht richtig, aber wenn das unzuträgliche? Oder wie meinst du es? — So. — Was sie aber festsezen, müssen die Regierten thun, und das ist das Gerechte? — Wie sollte es nicht! — Also nicht allein das dem Stärkeren zuträgliche zu thun ist gerecht nach deiner Rede, sondern auch das Gegentheil das nicht zuträgliche. — Was sagst du? sprach er. — Was du sagst, denke ich wenig-

stens; lafs uns aber noch besser zusehen. Ist es nicht eingestanden, dafs, indem die Regierenden den Regierten befehlen einiges zu thun, sie bisweilen des für sie besten verfehlen; was aber auch die Regierenden befehlen mögen, das sei für die Regierten gerecht zu thun? ist das nicht eingestanden? — Das glaube ich freilich, sagte er. Glaubst du nun also, sprach ich, eingestanden zu haben, auch das den Regierenden und Stärkeren unzuträgliche zu thun sei gerecht, wenn die Regierenden wider Wissen was ihnen übel ist anordnen, und du doch sagst, diesen sei gerecht zu thun was jene angeordnet haben? Kommt es also nicht alsdann nothwendig so heraus o weisester Thrasymachos, dafs es gerecht ist, das Gegentheil von dem zu thun, was du sagst? Denn das den Stärkeren unzuträgliche wird dann den Schwächern anbefohlen zu thun. — Ja beim Zeus o Sokrates, sprach Polemarchos, das ist ganz offenbar. — Wenn du ihm freilich einzeugst,
340 sagte Kleitophon das Wort nehmend. — Was bedarf es denn, sprach jener, eines Zeugen? Denn Thrasymachos selbst gesteht ja ein, dafs die Regierenden bisweilen, was für sie selbst übel ist, anordnen, und dafs den Regierten gerecht sei dieses zu thun. Denn das von den Regierenden befohlene zu thun o Polemarchos hat Thrasymachos festgesezt, dafs es gerecht sei. Und auch das dem Stärkeren zuträgliche hat er gesagt sei gerecht. Und nachdem er dieses beides gesagt, hat er wiederum zugestanden, dafs die Stärkeren bisweilen das ihnen selbst unzuträgliche den Schwächeren und Regierten befehlen zu thun. Und nach diesen Zugeständnissen nun wäre das dem Stärkeren zuträgliche um nichts mehr gerecht als das

nicht zuträgliche. — Aber, sagte Kleitophon, unter dem dem Stärkeren zuträglichen hat er doch gemeint, was der Stärkere für ihn selbst zuträglich hielte, dieses müsse der Schwächere thun, und dies hat er als das gerechte festgesezt. — Aber so, sprach Polemarchos, wurde doch nicht gesagt. — Das macht nichts aus o Polemarchos! sprach ich; sondern wenn Thrasymachos jezt so erklärt, so wollen wir es so von ihm annehmen. Sage mir also o Thrasymachos, war es dieses, als was du das Gerechte beschreiben wolltest, das dem Stärkeren als ihm zuträglicher erscheinende, es mag ihm nun wirklich zutragen oder nicht? sollen wir sagen so meinest du es? — Ganz und gar nicht, sprach er. Aber meinst du denn, ich nenne den Stärkeren den der sich irrt, eben wenn er sich irrt? — Das glaube ich freilich, sagte ich, meintest du, als du eingestandest, die Regierenden seien nicht unfehlbar, sondern verfehlten auch manchmal etwas. — Du bist eben ein Verdreher o Sokrates, sprach er, in Reden. Denn gleich dieses, nennst du etwa den einen Arzt, der sich irrt in Absicht der Kranken, eben in Bezug auf das, worin er sich irrt? oder einen Rechenmeister, der im Rechnen fehlt, dann wann er fehlt in Bezug auf eben diesen Fehler? Aber ich meine, wir sagen wol so in gemeiner Rede, der Arzt hat sich geirrt, der Rechenmeister hat sich geirrt und der Sprachmeister; ich meine aber ein jeder von diesen, sofern er das wirklich ist was wir ihn nennen, fehlt doch niemals. So daſs nach der genauen Rede, weil doch auch du es so genau nimmst, kein Meister jemals fehlt. Denn nur wenn die Wissenschaft ihn im Stich läſst, fehlt der fehlende, in so fern als er kein Mei-

ster ist. So daſs kein Meister oder Weiser oder Herrscher irgend fehlt dann wann er Herrscher ist. Aber jeder wird doch sagen, der Arzt hat gefehlt und der Regent hat gefehlt. Und dem ähnliches denke also, daſs auch ich dir jezt geantwortet habe. Das ganz genaue aber ist jenes, daſs der Regent, in so fern er Regent ist, nirgend fehlt, und wenn er nicht fehlt, das für ihn selbst beste festsezt. Und dieses hat der Regierte dann
341 zu thun. Also, wie ich auch von Anfang an sagte, gerecht nenne ich das dem Stärkeren zuträgliche thun. — Wohl sprach ich, o Thrasymachos. Denkst du nun ich verfälsche und verdrehe? — Allerdings, sagte er. — Du denkst also ich habe hinterhältischerweise um dich in der Rede zu überlisten gefragt, was ich gefragt habe? — Das weiſs ich sehr gut, sagte er, und es soll dir nichts helfen. Denn weder wirst du mir entgehn, wenn du überlisten willst, noch, wenn du mir nicht entgangen bist*, mich mit Gewalt überwinden können in der Rede. — Auch möchte ich das gar nicht unternehmen du vortrefflicher, sprach ich. Allein damit uns nicht wieder so etwas begegnet: so bestimme nun, ob du den Regenten und Stärkeren meinst, wie man gewöhnlich redet, oder den nach der genauen Rede wie du jezt sagtest, dessen als des Stärkeren, zuträgliches dem Schwächeren gerecht sein soll zu thun. — Den, sprach er, der nach der allergenauesten Rede der Regent ist. Und dagegen nun richte etwas an und verdrehe wenn du etwas kannst. Ich verbitte mir nichts von dir; aber es hat wol keine Noth daſs du es können solltest. — Du meinst also wol, sprach ich, ich könne so unsinnig sein, daſs ich versuchte einen Löwen zu schereen oder den Thrasymachos in Reden zu übervortheilen?

len? — Jezt eben wenigstens, sagte er, hast du es versucht; aber freilich es war damit auch nichts. — Genug, sprach ich, von dergleichen. Aber sage mir, der Arzt nach der genauen Rede, von dem du jezt sprachst, ist der ein Gelderwerber oder ein Versorger der Kranken? Und sprich mir nur von dem wahrhaften Arzt. — Der Kranken Versorger, sagte er, ist er. — Und wie der Steuermann? ist der wahre Steuermann der Schiffsleute Regent oder ein Schiffender? — Der Schiffsleute Regent. — Denn dies, denke ich, darf man nicht in Anschlag bringen, daſs er mit in dem Schiffe fährt, noch ihn deshalb einen Schiffenden nennen. Denn nicht sofern er fährt heiſst er Steuermann, sondern wegen seiner Kunst und seinem Regiment über die Schiffenden. — Richtig, sprach er. — Nun giebt es doch für jeden von diesen ein zuträgliches? — Freilich. — Ist nicht auch die Kunst, sprach ich, eben dazu da, um das jedem zuträgliche zu suchen und darzureichen? — Eben dazu, sagte er. — Giebt es nun etwa auch für jede Kunst noch ein anderes zuträgliches, dessen sie bedarf, oder ist jede selbst für sich hinreichend,* um möglichst vollkommen zu sein? — Wie so fragst du das? — So wie, sagte ich, wenn du mich fragtest, ob der Leib wol genug daran habe Leib zu sein, oder ob er noch sonst etwas bedürfe, ich sagen würde, allerdings bedarf er. Eben dazu ist ja die Kunst, die wir jezt gefunden haben*, die Heilkunst, weil der Leib elend ist und nicht zufrieden damit ein solcher zu sein. Damit sie nun diesem das zuträgliche darreiche, dazu ist die Kunst eingerichtet. Scheine ich dir nun, sagte ich, richtig zu sprechen, indem ich so sage, oder nicht? — Richtig, sprach er. — Wie aber

Bayerische
Staatsbibliothek
München

ist auch die Heilkunst selbst elend? oder ist ir-
342 gend eine Kunst noch sonst einer Vollkommenheit bedürftig, wie die Augen der des Gesichtes und die Ohren der des Gehörs, so dafs eben deshalb ihnen eine Kunst Noth thut, die das zuträgliche hiezu ihnen aussinnt und verschafft? Ist so auch in der Kunst selbst eine Elendigkeit, dafs jeder Kunst wieder eine andere Kunst Noth thut, die ihr das zuträgliche aussinnt? und der aussinnenden wiederum eine andere solche? und geht das ins unendliche fort? oder wird jede schon selbst ihr zuträgliches besorgen? oder bedarf sie überhaupt weder ihrer selbst noch einer andern, um das für ihre Schlechtigkeit zuträgliche zu besorgen, weil ja nemlich gar keine Schlechtigkeit oder Fehler in gar keiner Kunst zu finden ist, noch auch einer Kunst zukommt für irgend etwas anderes das zuträgliche zu suchen als für das dessen Kunst sie ist, selbst aber ist jede als richtig auch ohne Fehl und ohne Tadel, so lange nemlich jede genau ganz ist was sie ist. Und untersuche nur nach jener genauen Rede, ob es sich so oder anders verhält. — So, sprach er, offenbar. — Also, sagte ich, besorgt auch die Heilkunst nicht das der Heilkunst zuträgliche, sondern das dem Leibe. — Ja, sagte er. — Noch die Reitkunst das der Reitkunst, sondern das den Pferden, noch auch irgend eine andere Kunst das ihr selbst, denn sie bedarf nichts weiter, sondern dem dessen Kunst sie ist. — So, sagte er, zeigt es sich. — Allein, o Thrasymachos, die Künste regieren doch und haben Gewalt über jenes, dessen Künste sie sind? — Hier gab er noch zu, aber sehr mit Mühe. — Also keine Wissenschaft* besorgt oder befiehlt

das dem Herrschenden zuträgliche, sondern das dem Schwächeren und von ihr selbst beherrschten. — Auch das gab er freilich am Ende zu, er suchte aber doch erst darum zu streiten. Nachdem er es nun eingestanden, sagte ich, nicht wahr also auch kein Arzt als Arzt sieht auf das dem Arzt zuträgliche noch befiehlt es, sondern das dem Kranken? Denn von dem wahrhaften Arzt ist eingestanden, er sei der über die Leiber die Regierung führt, aber nicht der Gelderwerber. Oder ist das nicht eingestanden? — Er bejahte es. — Nicht auch von dem wahrhaften Steuermann, daſs er der die Schiffsleute regierende ist, und nicht der Schiffende? — Es ist eingestanden. — Nicht also wird ein solcher Steuermann und Befehlshaber das dem Steuermann zuträgliche bedenken und anordnen, sondern das dem Schiffenden und unter seinem Befehl stehenden. — Das bejahte er mit Noth. — Also, sprach ich, o Thrasymachos bedenkt auch wol kein anderer in keinem Amt, sofern er ein Regierender ist, das ihm selbst zuträgliche noch befiehlt es, sondern das dem Regierten und von ihm selbst gemeisterten; und auf dieses sehend und das diesem zuträgliche und angemessene sagt er was er sagt, und thut er alles insgesammt was er thut.

Als wir nun hier waren in der Rede und
Allen schon offenbar war, daſs die Erklärung 343
des gerechten sich in das Gegentheil umgesezt hatte, hub Thrasymachos anstatt zu antworten an, Sage mir doch, o Sokrates, hast du wol eine Amme? — Was doch? sprach ich. Solltest du nicht lieber antworten als dergleichen fragen? — Weil sie doch, sagte er, übersieht, daſs du den Schnupfen hast und dich

nicht ausschneuzt*, da du es doch sehr nöthig hast, wenn du ja nicht einmal weiſst was Hirten sind und Schafe. — Weshalb doch recht? fragte ich. — Weil du glaubst, daſs die Schäfer und Hirten das Gute für die Schafe und Rinder bedenken, und wenn sie sie fett machen und pflegen auf etwas anderes sehen, als was gut ist für ihre Herren und für sie selbst, und so auch von den Herrschern in den Städten die wahrhaft regieren meinst, daſs sie anders gegen die beherrschten gesinnt sein wie einer auch gegen seine Schafe gesinnt ist, und etwas anderes bedenken bei Tag und bei Nacht, als wie sie doch sich selbst den meisten Vortheil schaffen können. Und so weit bist du ab mit deinen Gedanken von der Gerechtigkeit und dem gerechten, und der Ungerechtigkeit nnd dem ungerechten, daſs du noch nicht weiſst, daſs die Gerechtigkeit und das gerechte eigentlich ein fremdes Gut ist, nemlich des Stärkeren und Herrschenden Nuzen, des Gehorchenden und Dienenden aber eigner Schade; die Ungerechtigkeit aber ist das Gegentheil, und herrscht über die in der That Einfältigen und Gerechten, die Beherrschten aber thun was jenem dem Stärkeren zuträglich ist, und machen ihn glücklich, indem sie ihm dienen, sich selbst aber auch nicht im mindesten. Du muſst dir aber, o einfältigster Sokrates, die Sache darauf ansehen, daſs der Gerechte überall schlechter daran ist als der Ungerechte. Zuerst nemlich in allen Geschäften unter sich, worauf nur immer ein solcher mit einem solchen sich einlassen mag, wirst du niemals finden, wenn das Geschäft beendigt ist, daſs der Gerechte mehr hat als der Ungerechte, sondern weniger; dann auch

in denen mit der Stadt, wenn es irgend Beiträge giebt, so trägt von gleichem der Gerechte mehr bei, der andere aber weniger; und wenn Einnahmen, so gewinnt jener nichts, dieser aber viel. So auch wenn sie beide ein Amt verwalten, so hat auch davon der Gerechte, wenn auch keinen andern Schaden, doch daſs seine eignen Angelegenheiten durch Vernachlässigung schlechter stehn, und daſs er vom Staate gar keinen Vortheil zieht, weil er gerecht ist, und überdies noch, daſs er sich bei seinen Verwandten und Bekannten verhaſst macht, wenn er ihnen in nichts gefällig sein will gegen die Gerechtigkeit; dem Ungerechten aber widerfährt von alle dem das Gegentheil. Ich meine nemlich den, welcher im Groſsen zu übervortheilen versteht. Diesen also betrachte, wenn du beurtheilen willst, wieviel mehr es einem jeden für sich austrägt,
wenn er ungerecht ist als wenn gerecht. Am 344
allerleichtesten aber wirst du es erkennen, wenn du dich an die vollendetste Ungerechtigkeit hältst; welche den der Unrecht gethan zum glücklichsten macht, die aber das Unrecht erlitten haben und nicht wieder Unrecht thun wollen zu den elendesten. Dies aber ist die sogenannte Tyrannei, welche nicht im Kleinen sich fremdes Gut mit List und Gewalt zueignet, heiliges und unheiliges, Gemeingut und Eigenthum, sondern gleich ins gesammt alles, was wenn es einer einzeln veruntreut und dabei entdekt wird, ihm die härtesten Strafen und Beschimpfungen zuzieht. Denn Tempelräuber und Seelenverkäufer und Räuber und Betrüger und Diebe heiſsen, die einzeln eine von dergleichen Uebelthaten begehen. Wenn aber einer auſser dem Vermögen

seiner Mitbürger auch noch sie selbst in seine Gewalt bringt und zu Knechten macht, der wird anstatt dieser schlechten Namen glükselig und preiswürdig genannt, nicht nur von seinen Mitbürgern, sondern auch von den Andern, sobald sie nur hören dafs er die ganze Ungerechtigkeit begangen hat. Denn nicht aus Furcht ungerechtes zu thun sondern zu leiden schimpft die Ungerechtigkeit, wer sie schimpft. Auf diese Art, o Sokrates, ist die Ungerechtigkeit kräftiger und edler und vornehmer als die Gerechtigkeit, wenn man sie im grofsen treibt; und wie ich von Anfang an sagte, das dem Stärkeren zuträgliche ist das gerechte, das Ungerechte aber ist das jedem selbst vortheilhafte und zuträgliche.

Als Thrasymachos dieses gesagt, hatte er im Sinn fortzugehn, nachdem er uns wie ein Bader viel und reichliche Rede über die Ohren gegossen hatte. Allein die Anwesenden liefsen ihn nicht, sondern nöthigten ihn zu bleiben und Rede zu stehn über das Gesagte. Und auch ich meinerseits bat ihn gar sehr und sagte, o herrlicher Thrasymachos, was für eine Rede hast du uns hingeworfen, und gedenkst doch nun fortzugehn, bevor du hinreichend gezeigt hast oder erfahren, ob es sich so oder anders verhält! Oder meinst du, es ist eine Kleinigkeit, die du unternommen hast zu bestimmen, und nicht die Einrichtung des ganzen Betragens, wie es jeder von uns einrichten mufs, um das zwekmäfsigste Leben zu leben? — Ich glaube wol etwa, sprach Thrasymachos, dafs es sich anders verhält! — Du scheinst fast so, sprach ich, oder doch um uns dich gar nicht zu kümmern noch etwas daraus zu machen, ob wir besser leben oder

schlechter, da wir ja nicht wissen, was du
zu wissen behauptest. Also, o Guter, gieb dir
die Mühe es auch uns zu zeigen. Es wird
dir ja auch nicht schlecht angelegt sein, was
du so vielen als wir sind Gutes erweisest. Denn 345
gleich ich meines Theils sage dir, daſs ich dir
nicht glaube noch der Meinung bin, die Ungerechtigkeit
sei vortheilhafter als die Gerechtigkeit,
auch nicht, wenn einer sie ganz losläſst,
und sie gar nicht hindert zu thun was sie
nur will. Sondern, Bester, es sei einer ungerecht
und vermöge auch unrecht zu thun, sei
es nun verstekter Weise oder indem er es durchsezt,
dennoch überredet er mich nicht, daſs
das mehr Gewinn bringe als die Gerechtigkeit.
Eben so nun ergeht es vielleicht noch
manchem unter uns, nicht mir allein. Ueberzeuge
uns also, du Vortrefflicher, hinreichend,
daſs wir uns nur schlecht berathen, indem
wir die Gerechtigkeit höher halten als
die Ungerechtigkeit. — Und wie, sagte er,
soll ich dich überzeugen? denn wenn du durch
das eben gesagte nicht überzeugt bist, was
soll ich dir noch thun? Kann ich dir denn die
Rede in die Seele hineintragen und sie da fest
machen? — Nein beim Zeus, sprach ich, das
ja nicht. Sondern zuerst, was du gesagt hast,
dabei bleibe; oder, wenn du es umänderst, so
ändere es offenbar um und hintergehe uns
nicht. Nun aber siehst du wohl, o Thrasymachos,
denn laſs uns noch einmal das vorige
betrachten, daſs wie du zuerst den wahrhaften
Arzt bestimmtest, du den wahrhaften
Hirten hernach nicht geglaubt hast genau eben
so festhalten zu müssen; sondern du glaubst,
er hüte die Schafe, sofern er Hirt ist, nicht
auf das Beste der Schafe sehend, sondern wie

ein Gastgeber der ein Mahl ausrichten will auf den Schmaus, oder auch auf den Kaufpreis wie ein Handelsmann nicht wie ein Hirt. Der Hirtenkunst liegt aber doch gar nichts anders ob, als daſs sie dem, worüber sie gesezt ist, das Beste darreiche; denn ihr eignes, daſs sie ganz gut sei, ist ja schon hinreichend besorgt, so lange ihr nemlich nichts daran fehlt die Hirtenkunst zu sein. So glaube ich nun meines Theils müſsten wir eben eingestehen von jeder Regierung, sofern sie Regierung ist, daſs sie keines Andern Bestes bedenke als eben jenes des regierten und gepflegten, sowol von der bürgerlichen Regierung als von irgend einer besonderen Oberaufsicht. Und glaubst du denn daſs die Regierenden in den Städten, die wahrhaften nämlich, gern regieren? — Nein beim Zeus, sagte er, sondern ich weiſs es ganz bestimmt. — Und wie, o Thrasymachos, sagte ich, siehst du denn nicht, daſs jedes andere Regiment niemand gern führen will, sondern daſs sie Lohn dafür fordern? weil nemlich nicht ihnen aus dem Herrschen ein Vortheil hervorgehn wird, sondern dem Beherrschten. Denn sage mir nur dieses, nennen wir nicht
346 jedesmal jede Kunst deshalb eine andere, weil ihr ein anderes Vermögen zukommt? Und Bester antworte ja nichts gegen deine Meinung, damit wir doch etwas zu Stande bringen. — Freilich deshalb, sagte er, eine andere. — Gewährt nun nicht auch jede von ihnen uns irgend einen besonderen Nuzen, nicht aber alle einen gemeinschaftlichen; wie die Heilkunst Gesundheit und die Steuermannskunst Sicherheit bei der Schiffahrt, und die andern eben so? — Freilich. — Nicht auch so die Lohndienerei Lohn? denn dies ist ihr

Vermögen. Oder nennst du Heilkunst und Steuermannskunst dieselbe? oder, wenn du nemlich genau bestimmen willst wie du ja angenommen hast, wirst du doch gewiſs nicht, wenn ein Steuermann gesund ist weil das Seefahren ihm wohl bekommt, deshalb seine Kunst Heilkunst nennen? — Freilich nicht. — Und eben so wenig denke ich die Lohndienerei, wenn jemand auch beim Lohndienst gesund ist? — Freilich nicht. — Wie aber die Heilkunst Lohndienerei, wenn einer auch für das Heilen Lohn nimmt? — Nein, sagte er. — Und wir sind doch übereingekommen, daſs der Nuzen jeder Kunst ein besonderer sei? — Das sei so, sagte er. — Welchen Nuzen also alle Künstler gemeinschaftlich erlangen, den müssen sie auch von etwas haben, was sie alle einer wie der andere auſserdem anwenden. — Das ist deutlich, sagte er. — Sollen wir also sagen, der Lohn, den die Künstler als Nuzen davon tragen, komme ihnen daher, weil sie die lohndienerische Kunst noch dazu anwenden? — Er stimmte kaum bei. — Nicht also von eines jeden eigner Kunst kommt ihm dieser Nuzen, der Empfang des Lohns; sondern wenn man es genau erwägen will, bewirkt die Heilkunst die Gesundheit, und die lohndienerische Kunst * den Lohn, die Baukunst das Haus, und die sie begleitende lohndienerische Kunst den Lohn. Und die andern insgesammt bewirken eben so jede ihr eignes Werk, und bringen dem Vortheil, worüber sie gesezt sind. Und wenn nun kein Lohn damit verbunden ist, hat dann wol der Meister einen Vortheil von der Kunst? — Es zeigt sich nicht, sagte er. — Also bringt sie ihm auch wol keinen Vortheil dann, wann er sie umsonst

ausübt? — Ich glaube es auch. — Also, o Thrasymachos, dies ist schon klar, daſs keine Kunst oder Regierung ihren eignen Nuzen besorgt, sondern, was wir schon lange sagten, den des Regierten besorgt sie, und ordnet alles an auf das jenem zuträgliche sehend, welcher ja der Schwächere ist, und nicht auf das dem Stärkeren. Deshalb nun, o lieber Thrasymachas, sagte ich auch vorher, daſs niemand gern daran gehe etwas zu regieren und fremdes Uebel über sich nehme wieder in Ordnung zu bringen, sondern Lohn dafür fodere, weil derjenige, welcher seine Kunst gut ausüben will, niemals sein eignes Bestes besorgt, wo er nach seiner Kunst etwas anordnet, sondern
347 dessen was er regiert; weshalb denn, wie einleuchtet, ein Lohn da sein muſs für die, welche sollen regieren wollen, sei es nun Geld oder Ehre, oder eine Strafe, falls sie es nicht thun. — Wie meinst du das, o Sokrates? sagte Glaukon. Denn jene beiden Arten des Lohnes kenne ich wol, was für eine Strafe du aber meinst, die du als Lohn anrechnest, das habe ich nicht verstanden. — Also gerade den Lohn der Besten, sprach ich, verstehst du nicht, um dessentwillen die Rechtschaffensten regieren? Oder weiſst du nicht daſs ehrgeizig und geldgeizig zu sein für einen Schimpf gehalten wird und es auch ist? — Das wol, sagte er. — Deshalb nun, sprach ich, mögen die Guten weder des Geldes wegen regieren noch der Ehre wegen. Denn sie wollen weder offenbar für ihre Amtsführung sich Lohn bedingen und Miethlinge heiſsen, noch wenn sie heimlich Gewinn davon machten Betrüger; und eben so wenig thun sie es der Ehre wegen, denn sie sind nicht ehrgei-

zig. Also mufs ein Zwang für sie vorhanden sein und eine Strafe, wenn sie sollen regieren wollen; daher denn freiwillig an die Regierung gehen und nicht eine Nothwendigkeit abwarten, beinahe für schändlich gehalten wird. Die gröfste Strafe aber ist, von Schlechteren regiert werden, wenn einer nicht selbst regieren will; und aus Furcht vor dieser scheinen mir die Rechtschaffenen zu regieren, wenn sie regieren. Und dann gehen sie an die Regierung, nicht als stände ihnen etwas gutes bevor, oder als dächten sie sich dabei sehr wohl zu befinden, sondern als an etwas nothwendiges, weil sie weder Bessere, als sie selbst sind, haben um denen die Regierung zu überlassen, noch auch ihnen gleiche. Denn es scheint, wenn es eine Stadt von rechtschaffenen Männern gäbe, würde man sich um das Nichtregieren eben so streiten wie jezt um das Regieren, und daraus würde dann offenbar sein, dafs der in der That wahrhafte Herrscher nicht in der Art hat das ihm selbst zuträgliche zu bedenken, sondern das dem Regierten. Daher auch jeder Verständige vorziehn wird sich von Andern Nuzen bringen zu lassen, als sich viel zu schaffen zu machen um Andern zu nuzen. Dieses nun also gebe ich dem Thrasymachos keinesweges zu, dafs das Gerechte das dem Stärkeren zuträgliche sei. Doch dieses wollen wir hernach noch betrachten. Noch weit wichtiger aber scheint mir das zu sein, was Thrasymachos jezt sagt, indem er behauptet des Ungerechten Leben sei besser als des Gerechten. Du also, sprach ich, o Glaukon, welches wählest du? und was scheint dir richtiger gesagt zu sein? — Ich meines Theils, sagte er, dafs des Ge-

rechten Leben zwekmäſsiger ist. — Hast du auch wol gehört, sprach ich, was für Gutes Thrasymachos uns jezt an dem des Ungerechten vorgerechnet hat? — Ich habe es zwar gehört, sagte er, aber ich glaube es nicht. —
348 Sollen wir ihn also, wenn wir irgend einen Weg dazu ausfinden können, überzeugen, daſs er nicht richtig redet? — Wie sollte ich das nicht wollen? antwortete er. — Wenn wir nun zu seiner Rede eine entsprechende Gegenrede anlegen wollten, wieviel Gutes es wiederum hat gerecht zu sein, und dann er wieder eine und wir eine andere: so würde man die Güter zählen und messen müssen, die wir jeder dem andern vorhalten, und wir würden schon irgend Richter bedürfen, welche zwischen uns entschieden. Wenn wir aber wie bisher in der Untersuchung einander zum Eingeständniſs zu bringen suchen: so würden wir selbst zugleich Richter und Redner sein. — Freilich. — Welches von beiden, sprach ich, gefällt dir nun am besten? — Das lezte, sagte er. —

So komm denn, sprach ich, o Thrasymachos, antworte uns von vorn an. Behauptest du, daſs die vollständige Ungerechtigkeit förderlicher sei als die vollständige Gerechtigkeit? — Allerdings, sagte er, behaupte ich dies, und habe auch erklärt weshalb. Wolan! wie erklärst du dich denn was dieses betrifft über sie? Du nennst doch die eine von ihnen Tugend und die andere Laster? — Wie sollte ich nicht? — Also doch die Gerechtigkeit Tugend und die Ungerechtigkeit Laster? — Läſst sich das wol denken, sagte er, du süſsester? nachdem ich ja erklärt habe, daſs die Ungerechtigkeit wol förderlich sei, die Gerechtig-

keit aber nicht? — Also wie denn? — Gerade das Gegentheil, sagte er. — Also die Gerechtigkeit Laster? — Das nicht, aber höchst gutartige Einfalt. — Also nennst du die Ungerechtigkeit Bösartigkeit? — Nein, sondern Klugheit, sagte er. — Dünket dich denn, o Thrasymachos, die Ungerechtigkeit auch vernünftig zu sein und gut? — Die sich recht vollkommen auf das Unrechtthun verstehn, sagte er, ja, und die ganze Städte und Völker von Menschen wissen unter sich zu bringen. Du aber denkst vielleicht ich meine die Beutelschneider. Auch dergleichen ist freilich nüzlich, sagte er, wenn es verborgen bleibt; aber dies ist nicht der Rede werth, sondern nur jenes was ich eben sagte. — Dieses, sagte ich, ist mir nicht unverständlich, wie du es meinst. Das aber wundert mich, wie du doch die Ungerechtigkeit auf die Seite der Weisheit und Tugend stellst, die Gerechtigkeit aber auf die entgegengesezte. — So stelle ich sie allerdings. — Dieses, sprach ich, ist nun schon derber, o Freund, und nicht leicht etwas zu haben, was einer darauf sagen kann. Denn hättest du nur festgesezt die Ungerechtigkeit nuze, zugleich jedoch eingestanden sie sei Laster und schändlich, wie einige Andere: so hätten wir gewuſst was zu sagen, und hätten von angenommenem ausgehn können. Nun aber sieht man ja deutlich, du wirst auch sagen sie sei edel und kräftig, und ihr alles beilegen, was wir dem gerechten beilegen, nachdem du schon gewagt hast sie auch in
die Reihe der Tugend und Weisheit zu stel- 349
len. — Ganz richtig, sagte er, weissagst du. — Dennoch aber, sprach ich, muſs man es nicht aufgeben der Rede untersuchend zuzu-

sezen, so lange ich nur noch glauben kann, daſs du sagst was du denkst. Denn du scheinst mir jezt ordentlich nicht Scherz zu treiben, o Thrasymachos, sondern was du von der Wahrheit der Sache selbst hältst, zu sagen. — Was, sprach er, liegt dir daran, ob ich so davon denke oder nicht, und warum hältst du dich nicht an die Rede? — Nichts freilich, sprach ich. Aber das versuche mir noch zu dem bisherigen zu beantworten. Ein Gerechter dünkt dich der gern mehr haben zu wollen als ein anderer Gerechter? — Keinesweges, sagte er. Sonst wäre er ja nicht so gutmüthig wie er nun ist, und so einfältig! — Aber wie? mehr als die gerechte Handlung? — Auch nicht mehr als die. — Wollte er aber wol vor dem Ungerechten sich einen Vortheil machen, und würde das für gerecht halten oder nicht? — Er würde es wol dafür halten und es wollen; aber er kann es nicht. — Aber darnach, sprach ich, frage ich nicht; sondern nur, ob nicht der Gerechte zwar vor dem Gerechten nichts würde voraus haben wollen, wol aber vor dem Ungerechten? — So verhält es sich freilich, sprach er. — Wie aber der Ungerechte? möchte der gern etwas voraus haben vor dem Gerechten und der gerechten Handlung? — Wie sollte er nicht, sagte er, da er ja über Alle Vortheil zu haben wünscht! — Also auch vor ungerechten Menschen und solchen Handlungen wird der Ungerechte voraus haben wollen und wetteifern, um unter allen immer selbst am meisten zu haben? — So ist es. — Wir sagen demnach so, sprach ich. Der Gerechte will vor dem Aehnlichen nichts voraus haben, aber vor dem Unähnlichen; der Ungerechte hinge-

gen vor dem Aehnlichen und Unähnlichen. — Sehr gut ausgedrükt, sagte er. — Und, sprach ich, verständig und gut ist doch der Ungerechte, der Gerechte aber keines von beiden. — Auch das, sagte er, ist richtig. — Also, sprach ich, ist wol auch der Ungerechte dem Verständigen und Guten ähnlich, der Gerechte aber nicht ähnlich? — Wie sollte denn nicht, sagte er, der selbst ein solcher ist auch solchen ähnlich sein, der aber nicht ein solcher auch nicht? — Richtig. Ein solcher also ist jeder von ihnen, wie die denen er gleicht. — Freilich, wie sollte er nicht? sprach er. — Wohl o Thrasymachos. Nennst du nicht einen tonkünstlerisch und einen andern untonkünstlerisch? — Das thue ich. — Welchen von beiden nun verständig und welchen unverständig? — Den Tonkünstlerischen doch wol verständig und den Untonkünstlerischen unverständig. — Und so weit verständig auch gut, so weit unverständig aber schlecht? — Ja. — Wie mit dem Heilkundigen? nicht auch so? — Eben so. — Glaubst du also wol bester, dafs ein tonkünstlerischer Mann, der seine Leier stimmt, in der Anspannung und Nachlassung der Saiten vor einem andern tonkünstlerischen werde voraus haben wollen, und etwas darüber hinaus suchen? — Ich wol nicht. — Aber über den untonkünstlerischen? — Nothwendig, sagte er. — Und wie ein Heilkundiger, würde der in Essen und Trinken über einen heilkundigen Mann oder solche Handlung hinaus wollen? — Wol nicht. —
Aber über den Nichtheilkundigen? — O Ja. — 350
Und nun sieh zu in jeder Wissenschaft und Unwissenschaftlichkeit, ob dir irgend ein Wissender scheint vor dem andern Wissenden vor-

aus haben zu wollen in Thun oder Reden, und nicht vielmehr ganz dasselbe, was der ihm ähnliche in demselben Geschäft? — Es ist wohl nothwendig, sprach er, daſs dieses ja sich so verhält. — Wie aber der Unkundige? will der nicht gleicherweise vor dem Kundigen voraus haben und vor dem Unkundigen? — Vielleicht wol. — Der Kundige aber ist doch der Weise. — Das denke ich. — Und der Weise der Gute? — Das denke ich. — Der Gute also und Weise wird vor dem Aehnlichen nichts voraus haben wollen, sondern nur vor dem Unähnlichen und entgegengesezten. — So zeigt es sich, sagte er. — Der Schlechte aber und Thörichte vor dem Aehnlichen und dem entgegengesezten. — Offenbar. — Und nicht wahr der Ungerechte, sprach ich, o Thrasymachos will uns doch vor dem Aehnlichen und Unähnlichen voraus haben? oder sagtest du nicht so? — Ich freilich, sagte er. — Der Gerechte aber wird vor dem Aehnlichen nicht voraus haben wollen, sondern nur vor dem Unähnlichen. — Ja. — So gleicht also, sprach ich, der Gerechte dem Weisen und Guten, der Ungerechte aber dem Schlechten und Thörichten. — So scheint es wol. — Aber wir waren doch einig darüber, daſs welchem jeder von beiden ähnlich sei, ein solcher sei auch jeder selbst. — Darüber waren wir einig. — Der Gerechte also hat sich uns bewiesen als der Weise und Gute, und der Ungerechte als der Thörichte und Schlechte.

Thrasymachos nun gestand dies zwar alles ein, aber nicht so leicht als ich es jezt erzähle, sondern nur dazu gezogen und mit Mühe und unter gewaltigem Schweiſs, wie denn auch damals heiſser Sommer war, und da sah ich,

vor-

vorher aber nie, den Thrasymachos erröthen. Nachdem wir nun dieses in Richtigkeit gebracht hatten, dafs die Gerechtigkeit Tugend und Weisheit sei, die Ungerechtigkeit aber Schlechtigkeit und Thorheit: so sprach ich, Wohl! dieses stehe nun so fest. Wir haben aber auch gesagt, die Ungerechtigkeit sei stark. Oder erinnerst du dich dessen nicht o Thrasymachos? — Ich erinnre es mich wol, sagte er; aber auch was du jezt sagst gefällt mir gar nicht, und ich hätte wol dagegen zu sagen. Wenn ich es nun vortrüge: so weifs ich wol würdest du sagen, ich hielte eine Rede wie vor dem Volk. Entweder also lafs mich reden so viel ich will; oder wenn du fragen willst so frage, und ich werde dir wie die Kinder den Mütterchen die ihnen Mährchen erzählen nur Gut antworten und zunikken, oder Verneinung schütteln. — Nur ja nicht, sprach ich gegen deine Meinung. — Damit ich dir nur den Gefallen thue, sagte er, weil du mich doch nicht reden läfst. Oder was willst du sonst noch? — Nichts beim Zeus, sprach ich! Sondern wenn du dies nur thun willst: so thue es, und ich will fragen. — Frage also. — Ich frage also dieses was auch vorher, damit wir doch die Sache in der Ordnung durchnehmen, wie sich wol die Gerechtigkeit zur Ungerechtigkeit verhält? Denn gesagt ist, die Ungerechtigkeit sei sowol mächtiger als auch stärker als die Gerechtigkeit. Nun aber, sprach ich,* wenn doch die Ge- 351
rechtigkeit Weisheit und Tugend ist, wird sich, denke ich, sehr leicht zeigen, dafs sie auch stärker ist als die Ungerechtigkeit, da ja diese Thorheit ist. Das kann wol niemand mehr

verkennen. Aber ich begehre es gar nicht so schlechtweg, o Thrasymachos, sondern so zu betrachten. Du sagest eine Stadt sei ungerecht und strebe andere Städte unrechtmäſsig sich zu unterwerfen, und habe sie sich auch unterworfen, viele auch halte sie in ihrer Gewalt nach der Unterwerfung. — Wie sollte sie nicht? sprach er. Und zwar wird die beste das am meisten thun, da sie ja auch am vollkommensten ungerecht ist. — Ich verstehe wol, sagte ich, daſs dies deine Rede war. Aber dies bedenke nur noch dabei, ob die Stadt, die mächtiger als andere geworden ist, diese Gewalt ohne Gerechtigkeit handhaben wird, oder nothwendig mit Gerechtigkeit? — Wenn, sagte er, wie du eben sagtest, die Gerechtigkeit Weisheit ist, dann mit Gerechtigkeit; wenn es aber ist wie ich sagte, mit Ungerechtigkeit. — Das ist ja herrlich, sagte ich, o Thrasymachos, daſs du nicht nur zuwinkst und abschüttelst, sondern auch gar schön antwortest. — Ich thue es dir eben zu Gefallen, sagte er. — Wohl thust du daran! Aber thue mir auch dieses zu Liebe und sage mir, Glaubst du daſs wenn eine Stadt oder ein Heer oder auch Räuber und Diebe oder irgend anderes Volk, gemeinschaftlich etwas ungerechterweise angreift, solche irgend etwas werden ausrichten können, wenn sie sich auch unter einander Unrecht thun? — Wohl gewiſs nicht, sagte er. — Wie aber wenn sie sich nicht Unrecht thun? dann wol besser? — Freilich. — Denn die Ungerechtigkeit, o Thrasymachos, verursacht ihnen Zwietracht und Haſs und Streit unter einander; die Gerechtigkeit aber Eintracht und Freundschaft. Nicht wahr? —

So soll es sein, sprach er, damit ich nicht von
dir abgehe. — Daran thust du wohl Bester.
Aber sage mir dieses: Wenn nun dies das
Werk der Ungerechtigkeit ist, Hafs hervorzu-
bringen wo sie ist: wird sie nicht auch, wenn
sie sich unter Freie und Knechte mischt, ma-
chen, dafs diese einander hassen und sich ent-
zweien und unvermögend sind gemeinschaft-
lich miteinander etwas auszurichten? — Frei-
lich. — Und wie? wenn sie sich unter zweien
findet, werden nicht auch die uneins sein und
sich hassen, und einander feind sein eben wie
den Gerechten? — Sie werden es, sprach er.
— Wenn nun aber du wunderbarer die Un-
gerechtigkeit in Einem wohnt, wird sie dann
ihre Kraft verlieren? oder sie um nichts min-
der auch behalten? — Sie möge sie um nichts
minder behalten, sagte er. — Scheint sie nun
aber nicht eine solche Kraft zu haben, dafs
sie, wem sie einwohnt, sei es nun einer Stadt
oder einem Geschlecht, einem Heere oder wem
nur sonst, dieses zuerst unfähig macht etwas
auszurichten mit sich selbst, wegen der Zwie-
tracht und Streitigkeiten, dann aber auch es mit
sich selbst verfeindet und mit allem entgegenge- 352
sezten und dem gerechten. Ist es nicht so? —
Freilich. — Und auch wenn sie in Einem ist,
glaube ich wird sie alles dasselbige thun was
sie in der Art hat zu bewirken, zuerst wird
sie ihn unfähig machen etwas auszurichten,
weil er im Zwiespalt ist und nicht einig mit
sich selbst, dann auch feind sich selbst und
den Gerechten. Nicht wahr? — Ja. — Und
gerecht, lieber, sind doch wol auch die Göt-
ter? — Das mögen sie sein, sprach er. —
Auch den Göttern also wird der ungerechte

feind sein, o Thrasymachos, der Gerechte aber freund. — Laſs dir die Rede nur wohl schmekken in guter Ruhe! sagte er. Denn ich will dir gewiſs nicht zuwider sein, damit ich mich diesen nicht verhaſst mache. — Wohl denn! sprach ich, füge auch noch das lezte zu meiner Bewirthung, indem du mir antwortest wie auch jezt. Denn daſs die Gerechten sich als weiser und besser und auch mächtiger im Handeln zeigen, die Ungerechten aber nichts mit einander auszurichten vermögen; ja daſs auch, wenn wir von welchen sagen, daſs sie gemeinschaftlich mit einander irgend etwas kräftig vollbringen wiewol ungerecht, wir dieses nie vollkommen richtig sagen, indem sie ja auch einander nicht in Ruhe lassen würden, wenn sie vollkommen ungerecht wären, sondern noch etwas Gerechtigkeit in ihnen sein muſste, welche sie bewog nicht auch einander, eben wie denen gegen welche sie gingen, unrecht zu thun, und durch welche sie eben verrichteten was sie verrichteten, nur daſs sie auf ein ungerechtes Ziel losgingen aus Ungerechtigkeit als halbschlechte, weil ja die ganz Bösen und vollkommen Ungerechten auch vollkommen unvermögend sind etwas auszurichten, daſs dieses alles sich so verhält, und nicht wie du es zuerst festgesezt hast, verstehe ich schon: ob aber die Gerechten auch besser leben als die Ungerechten und glükseliger sind, welches wir uns zum andern zu erwägen vorgesezt haben, das müssen wir erwägen. Sie zeigen sich freilich auch jezt schon so, wie mir wenigstens scheint, aus dem was wir gesagt haben; dennoch aber wollen wir es noch genauer erwägen. Denn es ist nicht von etwas gemeinem

die Rede, sondern davon, auf welche Weise man leben soll. — So erwäge denn, sprach er. — Das thue ich, sprach ich. Und sage mir also, dünkt dich wol etwas das Geschäft des Pferdes zu sein? — O ja. — Und würdest du nicht das als das Geschäft des Pferdes und so auch jedes andern Dinges aufstellen, was einer entweder nur mit jenem allein, oder doch mit ihm am besten verrichten kann? — Ich verstehe nicht, sagte er. — Aber so. Kannst du wol mit etwas anderm sehen als mit den Augen? — Wol nicht. — Und wie? mit etwas anderem hören als mit den Ohren? — Keinesweges. — Mit Recht also würden wir dies für die Geschäfte dieser Theile erklären? — Freilich. — Und wie? könntest du nicht eine Weinrebe auch mit dem Schwerte abschneiden oder mit der Scheere und vielen
andern Dingen? — Wie sollte ich nicht? — 353
Aber mit nichts, glaube ich, doch so gut als mit der Hippe, die hiezu ausdrüklich gemacht ist. Sollen wir also nicht dies als das Geschäft von dieser feststellen? — Das wollen wir freilich. — Und nun glaube ich kannst du besser verstehen was ich eben fragte, als ich wissen wollte, ob nicht das eines jeden Geschäft wäre, was jedes entweder allein oder doch unter allen am besten verrichtet? — Jezt, sagte er, freilich verstehe ich es, und mich dünkt dies eines jeden Dinges Geschäft zu sein. — Wohl, sprach ich. Und scheint dir nicht auch jegliches eine Tugend zu haben, dem ein Werk aufgetragen ist? Laſs uns nur wieder auf dasselbe zurükgehn. Die Augen sagen wir haben ein Geschäft? — Das haben sie. — Giebt es nun nicht auch eine Tugend der Au-

gen? — Auch eine Tugend. — Und wie nun mit allen andern? nicht eben so? — Eben so. — Halt nun! können wol jemals die Augen ihr eigenthümliches Geschäft gut verrichten wenn sie ihre eigenthümliche Tugend nicht haben, sondern statt der Tugend Schlechtigkeit. — Und wie doch? sagte er. Denn du meinst doch wol Blindheit statt der Scharfsichtigkeit. — Welches auch, sprach ich, ihre Tugend sein möge; denn darnach frage ich noch nicht; sondern ob durch seine eigenthümliche Tugend jedes auch sein eigenthümliches Geschäft gut verrichtet, was eines zu verrichten hat, durch Schlechtigkeit aber schlecht? — Ganz richtig sagst du dieses doch gewiſs. — Also werden auch Ohren ihrer eigenthümlichen Tugend beraubt ihr Geschäft schlecht verrichten? — Freilich. — Sezen wir nun auch alles andere nach derselben Regel? — Das dünkt mich. — Wohl denn, nächst diesem erwäge dies. Hat auch die Seele ihr Geschäft, was du mit gar keinem andern Dinge verrichten könntest? wie eben dergleichen, besorgen, beherrschen, berathen und alles dieser Art, könnten wir dies mit Recht irgend etwas anderem zuschreiben als der Seele, und behaupten daſs es jenem eigenthümlich sei? — Keinem anderen. — Wie nun aber leben? wollen wir dies auch für ein Geschäft der Seele erklären? — Ganz vorzüglich ja, sagte er. — Also auch sagen, daſs es eine Tugend der Seele gebe? — Das sagen wir. — Wird also wol jemals, o Thrasymachos, die Seele ihre Geschäfte gut verrichten können, wenn sie ihrer eigenthümlichen Tugend beraubt ist? oder ist das unmöglich? — Unmöglich. —

Eine schlechte Seele also wird nothwendig
auch schlecht beherrschen und besorgen, die
gute aber alles dieses gut verrichten? — Noth-
wendig. — Nun aber sind wir doch überein-
gekommen, die Tugend der Seele sei Gerech-
tigkeit, ihre Schlechtigkeit aber sei die Unge-
rechtigkeit? — Darin sind wir übereingekom-
men. — Die gerechte Seele also und der ge-
rechte Mann wird gut leben, schlecht aber
der Ungerechte. — Das geht wol hervor, sprach
er, aus deiner Rede. — Und wer wohl lebt, 354
ist der nicht preiswürdig und glükselig, wer
aber nicht, das Gegentheil? — Wie könnte
es anders sein! — Der Gerechte also ist glük-
selig und der Ungerechte elend. — Das mö-
gen sie sein, sagte er. — Elend sein aber för-
dert nicht, sondern glükselig sein. — Das ver-
steht sich. — Niemals also, o vortrefflicher
Thrasymachos, ist die Ungerechtigkeit förder-
licher als die Gerechtigkeit. — Hiermit also,
sprach er, o Sokrates sollst du bewirthet sein
zu den Bendideen! — Von deinetwegen, sprach
ich, o Thrasymachos, da du mir milde gewor-
den bist und aufgehört hast mir böse zu sein.
Aber ich bin nicht gar herrlich bewirthet
worden durch meine Schuld nicht durch deine!
Sondern wie die Lekker immer zugreifen um
von dem eben aufgetragenen zu kosten, ehe
sie noch das vorige gehörig genossen haben:
so komme ich mir auch vor, als ob ich, ehe
noch gefunden war was wir zuerst suchten,
nemlich, was doch das gerechte sei, von diesem
abgelassen und mich zu jenem gewendet habe,
zu der Untersuchung, ob es wol eine Schlechtig-
keit ist und Thorheit oder eine Weisheit und
Tugend; und als hernach wieder eine andere

Rede dazwischen fiel, daſs die Ungerechtigkeit vortheilhafter sei als die Gerechtigkeit, konnte ich mich nicht enthalten auch gleich wieder von jener zu dieser zu gehen. So daſs ich jezt durch das ganze Gespräch doch nichts gelernt habe. Denn so lange ich nicht weiſs, was das gerechte ist, hat es gute Wege, daſs ich wissen sollte ob es eine Tugend ist oder nicht, und ob der welcher es an sich hat nicht glükselig ist oder glükselig.

ZWEITES BUCH.

Ich nun glaubte zwar, als ich dieses gesagt, 357
weiterer Rede überhoben zu sein; es war aber,
wie sich zeigte, nur der Eingang gewesen.
Denn Glaukon ist immer sehr rüstig in allem,
und so liefs er es auch damals bei des
Thrasymachos Rükzug nicht bewenden, sondern
sagte, O Sokrates willst du nur scheinen
uns überführt zu haben oder uns wirklich
überführen, dafs es auf alle Weise besser ist
gerecht sein als ungerecht? — Euch wirklich
überführen, sprach ich, möchte ich gern, wenn
es bei mir stände. — So thust du denn nicht,
sagte er, was du willst. Denn sage mir, glaubst
du es gebe ein solches Gut, welches wir haben
möchten, nicht aus Verlangen nach irgend
dessen Folgen, sondern weil wir es selbst um
sein selbst willen lieben; wie Wohlbefinden und
alle unschädliche Vergnügungen, wenn auch
für die folgende Zeit uns nichts weiter daraus
entsteht als dafs wir vergnügt sind dabei? —
Mich dünkt allerdings, sprach ich, dafs es ein
solches gebe. — Wie aber? auch was wir
theils sein selbst wegen lieben, theils auch wegen
des daraus entstehenden, wie wiederum das
Vernünftigsein und das Sehen und das Gesundsein?
Denn dergleichen ist uns doch aus beiden
Gründen genehm. — Ja, sagte ich. —

Siehst du auch noch eine dritte Art des Guten, sagte er, wohin die Leibesübungen gehören, und dafs man mit Arzenei in der Krankheit bedient wird, und so auch die Ausübung der Heilkunst und aller andere Gelderwerb? Denn dies, würden wir sagen, ist beschwerlich aber es nuzt uns; und um sein selbst willen möchten wir es nicht haben, sondern wegen des Lohnes und dessen was uns sonst noch daraus entsteht. — Es giebt allerdings, sagte ich, auch dieses dritte. Aber was weiter? — Zu welchem von diesen, sprach er, rechnest du nun die Gerechtigkeit? — Ich denke, sprach ich, zu dem schönsten was sowol um sein selbst willen als wegen dessen was daraus erfolgt, dem der glükselig sein
358 will wünschenswerth ist. — So scheint es indessen, sagte er, den meisten nicht; sondern sie rechnen sie zu der mühseligen Art, wonach man sich nur des Lohns und des Ruhms wegen um der Meinung willen bemühen mufs, an und für sich aber es fliehen, weil es beschwerlich ist. — Ich weifs wol, sprach ich, dafs sie ihnen so scheint, und auch schon immer von Thrasymachos als ein solches getadelt, die Ungerechtigkeit aber gelobt wird. Aber ich bin eben, wie es scheint, von schwerem Verstande. — Wohl denn! sprach er, höre auch mich an, wenn dir etwa dasselbe recht ist. Thrasymachos nemlich hat sich, wie es mir scheint, früher als billig, von dir einkirren lassen wie eine Schlange. Mir aber ist die Beweisführung von beiden Seiten noch gar nicht nach meinem Sinne gewesen. Denn ich begehre zu hören, was jedes ist, und was für eine Kraft es an und für sich hat, so wie es in der Seele ist, den Lohn aber dafür und die

Folgen davon ganz bei Seite zu lassen. So also will ich es machen, wenn es dir auch recht ist. Ich werde des Thrasymachos Rede aufs neue vortragen und zuerst erklären, was sie sagen, daſs die Gerechtigkeit sei und woher entstanden, zweitens aber, daſs alle die sich ihrer befleiſsigen sie nur ungern ausüben als etwas nothwendiges und nicht als etwas gutes, und drittens, daſs sie daran recht thun, denn weit vorzüglicher sei das Leben des Ungererechten als des Gerechten; wie sie ja sagen, denn mir o Sokrates scheint es gar nicht so. Ich weiſs jedoch keinen Rath, weil ich die Ohren ganz voll habe von dem was Thrasymachos und tausend Andere sagen, die Rede aber für die Gerechtigkeit, daſs sie besser sei als die Ungerechtigkeit, habe ich noch von niemand so gehört, wie ich es wünsche. Ich wünsche sie nemlich an und für sich selbst gepriesen zu hören; und am ersten denke ich noch dies von dir zu vernehmen. Darum werde ich mit dem gröſsten Eifer in meiner Rede das Leben des Ungerechten loben; und dadurch werde ich dir denn zugleich gezeigt haben, wie ich wiederum wünsche dich zu hören die Ungerechtigkeit tadeln und die Gerechtigkeit loben. Also sieh zu, ob dir ansteht was ich sage. — Vor allem andern ja! sprach ich, denn wovon sollte wol je ein vernünftiger Mensch lieber reden und hören? — Sehr schön gesprochen! sagte er. Was ich also zuerst abhandeln zu wollen sagte, darüber höre mich, was sie nemlich meinen, daſs die Gerechtigkeit sei, und woher entstanden.

Von Natur nämlich sagen sie, sei das Unrechtthun gut, das Unrecht leiden aber übel; das Unrecht leiden aber zeichne sich aus durch

gröfseres Uebel als durch Gutes das Unrechtthun. So dafs wenn sie Unrecht einander gethan und von einander gelitten und beides gekostet haben, es denen die nicht vermögend sind das Eine zu vermeiden und nur das andere zu wählen vortheilhaft erscheint, sich gegenseitig darüber zu vertragen, weder Unrecht zu
359 thun noch zu leiden. Und daher haben sie denn angefangen Geseze zu errichten und Verträge unter einander, und das von dem Gesez aufgelegte das gesezliche und gerechte zu nennen. Und dies also sei die Entstehung sowol als auch das Wesen der Gerechtigkeit, welche in der Mitte liege zwischen dem vortrefflichsten, wenn einer Unrecht thun kann ohne Strafe zu leiden, und dem übelsten wenn man Unrecht leiden mufs, ohne sich rächen zu können. Das Gerechte aber mitten inne liegend zwischen diesen beiden, werde nicht als gut geliebt, sondern durch das Unvermögen Unrecht zu thun sei es zu Ehren gekommen. Denn wer es nur ausführen könnte, und der wahrhafte Mann wäre, würde auch nicht mit Einem den Vertrag eingehn weder Unrecht zu thun noch sich thun zu lassen; er wäre ja wol wahnsinnig.

Die Natur der Gerechtigkeit also, o Sokrates, ist diese und keine andere, und dies ist es woraus sie entstanden ist, wie die Rede geht. Dafs aber auch, die sich ihrer befleifsigen nur aus Unvermögen des Unrechtthuns und ungern sie ausüben, das würden wir am besten merken, wenn wir so etwas thun in Gedanken. Wir geben jedem von beiden Macht zu thun was er nur will, dem Gerechten und dem Ungerechten, und dann gehen wir ihnen nach um zu sehen wohin die Begierde jeden von

beiden führen wird. Dann würden wir gewiſs den Gerechten auf frischer That ertappen, daſs er ganz nach demselben strebt wie der Ungerechte des Mehr haben wollens wegen, nach welchem jedes Wesen pflegt als nach einem Gute zu trachten, und nur durch das Gesez und mit Gewalt abgelenkt wird zur Hochhaltung des Gleichen. Die Macht aber die ich meine, kann am liebsten eine solche sein, wenn ihnen dieselbe Kraft zu Theil würde, die einst Gyges der Ahnherr des Lydiers* soll gehabt haben. Dieser nemlich soll ein Hirt gewesen sein, der bei dem damaligen Beherrscher von Lydien diente. Als nun einst groſses Ungewitter gewesen und Erdbeben, sei die Erde gespalten und eine Kluft entstanden in der Gegend wo er hütete. Wie er nun dies mit Verwunderung gesehen und hineingestiegen sei, habe er dort vieles andere was sie wunderbares erzählen und auch ein hohles ehernes mit Fenstern versehenes Pferd gefunden, durch die er hineingeschaut und darin einen Leichnam gesehen, dem Anschein nach gröſser als nach menschlicher Weise. Dieser nun habe nichts anderes an sich gehabt als nur an der Hand einen goldenen Ring, welchen jener ihm dann abgezogen habe und wieder herausgestiegen sei. Als nun die Hirten ihre gewöhnliche Zusammenkunft gehalten, worin sie dem König monatlich berichteten, was bei den Heerden vorgegangen, sei auch jener erschienen den Ring am Finger. Wie er nun unter den andern gesessen, habe es sich getroffen, daſs er den Kasten des Ringes nach der innern Seite der Hand zu umgedreht, und als dieses geschehen, sei er den dabei sizenden unsichtbar gewesen, daſs sie von ihm geredet als von ei-

360 nem Abwesenden: darüber habe er sich gewundert, den Ring wieder angefaſst und den Kasten nach auſsen gedreht, und so bald er ihn so umgekehrt sei er sichtbar gewesen. Wie er das nun gemerkt, habe er den Ring versucht ob er wirklich diese Kraft habe, und es sei ihm immer so geschehen, daſs sobald er den Kasten nach innen gedreht er unsichtbar geworden, nach auſsen aber sichtbar. Als er dieses inne geworden, habe er sogleich bewirkt unter die Boten aufgenommen zu werden, die der König um sich hielt, und so sei er gekommen, habe dessen Weib zum Ehebruch verleitet, dann mit ihr dem Könige nachgestellt, ihn getödtet und die Herrschaft an sich gerissen. Wenn es nun zwei solche Ringe gäbe, und den einen der Gerechte anlegte den andern aber der Ungerechte: so würde doch wol keiner, wie man ja denken müsse, so stahlhart sein, daſs er bei der Gerechtigkeit bliebe und sich darauf sezte sich fremden Gutes zu enthalten und es nicht anzurühren, da es ihm frei stände, theils vom Markt ohne alle Besorgniſs zu nehmen was er nur wollte, theils in die Häuser zu gehen und beizuwohnen wem er wollte, und zu tödten oder aus Banden zu befreien wen er wollte, und so auch alles andere zu thun recht wie ein Gott unter den Menschen. Wenn er nun so handelte, so thäte er nichts von dem andern verschiedenes, sondern beide gingen denselben Weg. Und dies müsse doch jedermann gestehen sei ein starker Beweis dafür, daſs niemand mit gutem Willen gerecht ist, sondern nur aus Noth, weil es eben für keinen an sich gut ist. Denn wo jeder nur glaube, daſs er werde unrecht thun können, da thue er es auch.

Denn jedermann glaubt, daſs ihm für sich die Ungerechtigkeit weit mehr nüzt als die Gerechtigkeit, und glaubt auch recht, wie der sagt, der sich dieser Rede annimmt. Denn wenn einer dem eine solche Macht zufiele gar kein Unrecht begehen wollte noch fremdes Gut berühren: so würde er denen die es merkten als der allerelendeste vorkommen und als der aller unverständigste; wiewol sie sich einander betrügen und ihn einer vor dem andern loben würden aus Furcht vor dem Unrecht leiden.

So ist nun dieses. Das Urtheil aber über die Lebensweise der beiden, von denen wir reden, werden wir im Stande sein richtig zu fällen, wenn wir den Gerechtesten und den Ungerechtesten recht gegeneinanderstellen; wenn aber nicht, dann nicht. Wie macht sich nun diese Gegeneinanderstellung? So; wir wollen nicht das geringste abnehmen, weder dem Ungerechten von der Ungerechtigkeit noch dem Gerechten von der Gerechtigkeit, sondern sie jeden in seinem Bestreben vollendet sezen. Zuerst also, der Ungerechte soll es machen wie die recht tüchtigen Meister. Wie der rechte Schiffsmeister und Arzt wohl zu unterscheiden weiſs was unmöglich ist für seine Kunst und was möglich, dieses also unternimmt und jenes läſst; und, wenn er auch ja einmal etwas versieht, doch im Stande ist
es wieder gut zu machen: so muſs auch der 361
Ungerechte, weil er seine Thaten verständig unternimmt, mit seinen Ungerechtigkeiten verborgen bleiben, wenn er uns recht tüchtig ungerecht sein soll; wer sich aber fangen läſst, den muſs man nur für einen schlechten halten. Denn die höchste Ungerechtigkeit ist,

dafs man gerecht scheine ohne es zu sein. Dem vollkommen Ungerechten müssen wir also auch die vollkommenste Ungerechtigkeit zugestehn, und ihm nichts davon abziehn, sondern ihm zugeben, dafs er sich nach den ungerechtesten Thaten den gröfsten Ruf der Gerechtigkeit erworben habe, und wenn er auch einmal etwas versehen hat, dafs er im Stande sei es wieder gut zu machen, indem er geschikt ist überzeugend zu reden wenn irgend von seinen Verbrechen etwas verlauten will, und wozu es der Gewalt bedarf, das mit Gewalt durchzusezen durch Stärke und Tapferkeit, und weil er sich hat Freunde und Vermögen zu verschaffen gewufst. Nachdem wir nun diesen so gesezt, so lafst uns den Gerechten neben ihn stellen in unserer Rede, den schlichten und biedern Mann nach Aischylos* der nicht gut scheinen will sondern sein. Das Scheinen mufs man ihm also nehmen. Denn wenn er dafür gilt gerecht zu sein: so werden ihm Ehren und Gaben zufallen, weil er als ein solcher erscheint. Also wird es ungewifs sein, ob er des Gerechten wegen oder der Gaben und Ehren wegen ein solcher ist. Er werde also von allem entblöfst aufser der Gerechtigkeit, und in einen ganz entgegensezten Zustand versezt als der vorige. Ohne irgend Unrecht zu thun habe er nämlich den gröfsten Schein der Ungerechtigkeit, damit er uns ganz bewährt sei in der Gerechtigkeit, indem er auch durch die üble Nachrede und alles was daraus entsteht nicht bewegt wird, sondern unverändert bleibe er uns auch bis zum Tode, indem er sein Lebenlang für ungerecht gehalten wird und doch gerecht ist, damit beide an das Aeufserste der eine der Gerechtigkeit

tigkeit der andere der Ungerechtigkeit gelangt,
beurtheilt werden können, welcher von ihnen
der glükseligere ist. — Weh! sprach ich lie-
ber Glaukon, wie gründlich säuberst du uns
wie Statuen zur Ausstellung jeden der beiden
Männer. — So sehr ich nur immer kann,
sprach er. Da sie nun so beschaffen sind, wird
es, denke ich, nichts schweres mehr sein nach-
zuweisen, was für ein Leben jeden von ihnen
erwartet. Das mufs also geschehen; und wenn
es zu derb herauskommt, o Sokrates, so be-
denke nur, dafs ich es nicht sage, sondern die,
welche die Ungerechtigkeit vor der Gerech-
tigkeit loben. Sie sagen aber so, dafs der so
gesinnte Gerechte wird gefesselt, gegeifselt,
gefoltert, geblendet werden an beiden Augen,
und zulezt, nachdem er alles mögliche Uebel
erduldet, wird er noch aufgeknüpft werden,
und dann einsehen dafs man nicht mufs ge- 362
recht sein sondern scheinen wollen. Des Ai-
schylos Wort aber wäre weit richtiger von
dem Ungerechten gesagt worden. Denn der
Ungerechte, werden sie sagen, da er ja einer
Sache nachstrebt, in der Wahrheit ist, und
nicht auf den Schein hinlebt, will in der That
ungerecht nicht scheinen sondern sein, die
tiefe Furche nuzend im Gemüth woraus Ihm
edle Frucht, Entschlufs und Rath emporge-
deiht, zuerst nemlich, dafs er in seiner Stadt
Gewalt ausübt, weil er für gerecht gilt, dann
heirathet woher er will, und verheirathet an
wen er will, sich verbinden und Gemeinschaft
haben kann mit wem er Lust hat, und über-
dies noch in allen Dingen gefördert wird, in-
dem er Gewinn davon zieht, dafs er das Un-
rechtthun nicht scheut. Geht er also irgend
zum Kampf, sei es für sich oder in gemeiner

Sache, so wird er seine Feinde besiegen und den Vortheil über sie davon tragen; und weil er überall den Vortheil hat, wird er reich sein und seinen Freunden wohlthun, seinen Feinden aber schaden, und den Göttern hinreichende Opfer und Gaben prachtvoll darbringen und weihen, ja weit herrlicher als der Gerechte den Göttern dienen und auch den Menschen, welchen er will, so daſs ihm auch zukommt weit gottgefälliger zu sein nach Billigkeit als der Gerechte. So sagen sie, daſs sowol von Seiten der Götter als der Menschen dem Ungerechten ein weit besseres Leben bereitet sei als dem Gerechten. —

Nachdem Glaukon dieses gesagt, hatte ich im Sinne etwas darauf zu erwiedern; sein Bruder Adeimantos aber nahm das Wort und sagte, Du glaubst doch nicht, o Sokrates, daſs befriedigend geredet worden ist über den Saz? — Wie denn? fragte ich. — Gerade das, sprach er, ist nicht gesagt worden, was vor allen Dingen muſste gesagt werden. — Also, sprach ich, nach dem Sprichwort, dem Manne doch helfe sein Bruder. Auch du daher, wenn dieser irgend nachbleibt, hilf ihm aus. Wiewol auch was dieser gesagt schon hinreicht mich zu besiegen und mir unmöglich zu machen, daſs ich der Gerechtigkeit helfe. — Darauf sagte er, das ist nun gar nichts gesagt; aber höre auch noch dieses. Wir müssen nemlich auch die entgegengesezten Reden noch durchgehn, welche die Gerechtigkeit loben und die Ungerechtigkeit tadeln, damit das noch deutlicher werde, was mir Glaukon zu wollen scheint. Denn Väter sprechen zu Söhnen und ermahnen sie, und so auch alle die irgend für Andere zu sorgen haben, daſs man

gerecht sein müſse, nicht indem sie die Gerech-
tigkeit selbst loben, sondern den daraus ent-
stehenden guten Ruf, damit dem der gerecht
zu sein scheint, aus diesem Scheine obrigkeit- 363
liche Macht zuwachse und häusliche Verbin-
dungen, und was sonst Glaukon eben vorer-
zählt hat, daſs es dem Gerechten durch sei-
nen guten Ruf werde. Und noch weiter re-
den diese immer nur von dem, was mit der
Meinung Anderer zusammenhängt. Denn sie
werfen uns den Beifall der Götter mit hinein,
und haben unzähliges Gute vorzutragen was
die Götter den Frommen geben sollen, wie
der ehrliche Hesiodos und Homeros sagen,* je-
ner daſs die Götter den Gerechten die Eichen
bereiten, oben von Eicheln erfüllt in der Mitte
von Bienen, und zu der Schur gehn Schafe,
sagt er, mit wolligem Vlieſse belastet, und
viel anderes Gutes was damit zusammenhängt;
Aehnliches auch der andere. Wie des Köni-
ges selbst, sagt er, der gut und die Götter
verehrend, auch die Gerechtigkeit schäzt. Ihm
trägt die dunkele Erde Weizen und Gerste
in Menge, und voll sind die Bäume des Ob-
stes. Häufig gebärt auch das Vieh und das
Meer giebt reichliche Fische. Musaios aber
und sein Sohn verheiſsen den Gerechten noch
herrlichere Dinge von den Göttern. Sie füh-
ren sie nemlich in ihrer Rede in die Unter-
terwelt, lassen sie dort niedersizen und berei-
ten ein Gastmahl der Frommen, wo sie sie
nun die ganze Zeit bekränzt und vollauf trin-
kend zubringen lassen, meinend der schönste
Lohn für die Tugend sei ewiger Trunk. An-
dere aber ziehen den Lohn von den Göttern
noch mehr in die Länge, indem sie sagen
daſs Kindeskinder und ein ganzes folgendes Ge-

schlecht nachbleibe von dem Gerechten und Treuen. Hierüber nun und über anderes dergleichen preisen sie die Gerechtigkeit; die Gottlosen aber und Ungerechten verscharren sie irgendwo in den Koth in der Unterwelt, und zwingen sie Wasser in Sieben zu tragen, ja auch noch lebend bringen sie sie in üblen Ruf und dieselben Qualen, welche Glaukon von den für ungerecht gehaltenen Gerechten anführte, eben diese erzählen sie von den Ungerechten, anderes aber wissen sie nicht. Dies ist das Lob und der Tadel von beiden Seiten. Aufserdem aber, Sokrates, erwäge noch eine andere Art von Reden über die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, welche in gemeiner Sprache und auch von den Dichtern vorgebracht werden. Alle nemlich singen aus einem Munde, wie schön zwar Besonnenheit
364 und Gerechtigkeit sei, jedoch schwer und mühselig, Ungebundenheit aber und Ungerechtigkeit süfs zwar und leicht zu haben aber, wiewol freilich nur der Meinung und dem Geseze nach, schändlich. Nüzlicher als das Gerechte sei das Ungerechte gewöhnlich, sagen sie; und Böse, die reich oder sonst vielvermögend sind, glüklich zu preisen und zu ehren wird ihnen gar leicht sowol öffentlich als sonst, wie sie denn auch solche gern geringschäzen und übersehen, die etwa unangesehn und arm sind, wiewol gestehend, dafs sie besser sind als die andern. Am wunderbarsten aber sind von allen diesen die Reden von den Göttern und der Tugend, dafs die Götter nemlich auch vielen Guten Unglük und ein schlechtes Leben zugetheilt haben, den entgegengesezten aber ein entgegengeseztes Loos. Und Gaukler und Wahrsager kommen vor die Thüren der Rei-

chen und überreden sie, ihnen sei von den Göttern die Kraft verliehen durch Opfer und Besprechungen, wenn sie selbst oder ihre Voraltern etwa eine Verschuldung auf sich hätten, sie zu heilen mitten unter Freuden und Festen; und wenn einer einem Feinde etwas anthun wollte, könnten sie für geringe Kosten dem Gerechten so gut als dem Ungerechten Schaden zufügen, indem sie durch zauberische Anlokkungen und Verschlingungen* die Götter bereden könnten ihnen zu dienen. Und für alle diese Reden rufen sie die Dichter zu Zeugen, wie sie bald die Schlechtigkeit leicht machen,* weil du das Böse vermagst auch schaarweis dir zu gewinnen ohne Bemühen, denn kurz ist der Weg und nahe dir wohnt es. Vor die Trefflichkeit sezten den Schweiſs die unsterblichen Götter und einen langen und steilen Weg hinauf. Andere aber berufen sich darüber, daſs die Götter sich von Menschen ablenken lassen, auf den Homeros, weil auch er gesagt hat, denn lenksam sind selber die Götter. Diese vermag durch Räuchern und demuhtsvolle Gelübde, durch Weinguſs und Gedüft der Sterbliche umzulenken, Flehend, nachdem sich einer versündiget oder gefehlet. Und schaarenweise haben sie vom Musaios und Orpheus, den Spröſslingen der Selene und der Musen, wie sie sagen, Bücher bei der Hand nach denen sie ihre Gebräuche verrichten, und nicht nur einzelne Menschen sondern ganze Städte überreden, daſs es Lösungen und Reinigungen von Verbrechen durch Opfer und ergözliche Spiele gebe, und zwar für Lebende nicht nur, sondern auch noch für Verstorbene, welche sie Sühnungen heiſsen, und welche uns von den dortigen Uebeln befreien; wer aber 365

nicht opfere den erwarte schrekliches. Alles dieses, o lieber Sokrates, sagte er, was in dieser Art so vielfältig gesagt wird von der Tugend und dem Laster, wie Götter und Menschen beides belohnen, was meinst du wol daſs es in den Seelen der zuhörenden Jünglinge wirkt, die nemlich tüchtiger Art sind und fähig über allem gesagten gleichsam hinschwebend daraus zusammenzufolgern, wie wol einer sein und wie wandeln müsse um sein Leben aufs beste durchzuwandeln? Nemlich nach aller Wahrscheinlichkeit wird er zu sich jenes Pindarische* sagen. Ob ich durch das Recht die höhere Feste oder durch schlängelnden Betrug ersteigend und so mich beschüzend lebe? Denn was mir verheiſsen wird, wenn ich gerecht bin, falls ich es zugleich nicht scheine, das, sagen sie, sei gar nichts nuz, sondern offenbare Pein und Verlust, bin ich aber ungerecht und weiſs mir nur den Schein der Gerechtigkeit zu verschaffen, so wird mir ein göttliches Leben verheiſsen. Wenn also das Scheinen, wie auch die Weisen bekunden, die Wahrheit selbst bewältiget, und das ist wovon die Glükseligkeit abhängt: so muſs ich mich denn ganz zu diesem wenden. Als Vorhof also und Auſsenseite muſs ich rings um mich her einen Abriſs der Tugend beschreiben, aber des allerweisesten Archilochos gewinnkundigen und verschlagenen Fuchs muſs ich hinterher ziehen.* Aber wird einer sagen, es ist nicht leicht immer verborgen bleiben, wenn man böse ist. Aber auch nichts anderes ist leicht, wollen wir antworten, was groſs ist; also demohnerachtet, wenn wir glükselig sein wollen, müssen wir dieses Weges gehn, wie die Spuren der Reden uns führen. Denn

um verborgen zu bleiben wollen wir Verschwörungen und Partheien stiften; es giebt auch Lehrer der Ueberredung, welche Geschik in den Volksversammlungen und vor den Gerichten beibringen, und dadurch wollen wir theils in der Güte theils mit Gewalt bewirken, wenn wir auch übervortheilen keine Strafe geben zu dürfen. Aber die Götter kann man doch weder hintergehen noch bezwingen. Also wenn es etwa keine giebt oder sie sich um menschliche Dinge nicht kümmern: so brauchen auch wir uns nicht darum zu bekümmern wie wir ihnen verborgen bleiben. Giebt es aber Götter und führen sie Aufsicht: so kennen wir sie doch nirgend anders her noch haben von ihnen gehört als durch die Sage und durch die ihre Verwandschaften beschreibenden Dichter. Diese selbigen aber sagen auch, daſs sie empfänglich sind durch Räuchern und demuthsvolle Gelübde und Weihgeschenke überredet zu werden und umgelenkt. Denn nun müssen wir entweder beides oder keines von beiden glauben. Ist ihnen zu glauben: so laſs uns Unrecht thun und dann von unsern Ungerechtigkeiten opfern. Denn gerecht seiend werden wir immer nur ohne Strafe sein von den Göttern, aber den Gewinn aus dem Unrecht 366
stoſsen wir von uns; ungerecht aber ziehen wir den Gewinn, und werden doch durch Flehen, auch wenn wir übertreten und gesündiget haben, sie überreden und ungestraft davon kommen. Aber in der Unterwelt werden wir für das hier begangene Unrecht entweder selbst Strafe leiden müssen oder die Kinder unserer Kinder. Allein, o Bester, wird einer sagen der seine Rechnung macht, die Sühnungen vermögen auch wieder viel und die lösenden Göt-

ter,* wie ja die gröfsten Städte behaupten, und die Göttersöhne, welche Dichter und Propheten der Götter gewesen, welche uns kund machen dafs es sich so verhalte. Nach welcher Voraussezung also sollten wir wol noch die Gerechtigkeit der gröfsten Ungerechtigkeit vorziehn? durch welche wir ja, wenn wir sie nur mit einer unächten Sittsamkeit zu verbinden wissen bei Göttern und Menschen alles nach unserm Sinne ausrichten werden im Leben und im Tode, wie ja der meisten und zuverlässigsten Rede lautet. Nach allem jezt vorgetragenen also, wie wäre es wol möglich, o Sokrates, dafs einer die Gerechtigkeit sollte ehren wollen, der nur irgend etwas vermag durch Geistesgaben oder Vermögen oder Leibesstärke oder Abkunft, und nicht vielmehr lachen, wenn er sie rühmen hört! Daher gewifs, wenn einer nun nachweisen kann, dafs was wir gesagt haben falsch ist, und er vollkommen einsieht, die Gerechtigkeit sei das Beste, der hat viel Nachsicht mit den Ungerechten und zürnt ihnen nicht, sondern weifs, dafs wenn nicht etwa einer, weil er vermöge einer göttlichen Natur das Unrechtthun verschmäht, oder auch weil er zu vollkommner Wissenschaft gelangt ist, sich dessen enthält, sonst von den übrigen keiner mit seinem guten Willen gerecht ist, sondern nur aus Unmännlichkeit oder Altershalben oder aus irgend einer andern Schwäche das Unrechtthun tadelt, weil er unvermögend dazu ist. Wie so, das ist offenbar. Denn der erste von diesen der zu Kräften kommt, ist auch der erste der Unrecht thut, soviel er nur irgend vermag. Und an diesem allen ist nichts anderes schuld als eben jenes, wovon diesem sowol als mir die

ganze Rede an dich ausgegangen ist, o Sokra-
tes, dafs von euch allen, du wunderbarer, die
ihr Lobredner der Gerechtigkeit zu sein vor-
gebt, von den uranfänglichen Heroen an, von
denen nur irgend noch die Rede geht, bis auf
die heutigen Menschen, noch nie einer die Un-
gerechtigkeit getadelt oder die Gerechtigkeit
anders gelobt hat, als immer nur um den
Ruhm, die Ehren, die Gaben, die ihnen daraus
entspringen; jede von beiden aber an sich nach
der eigenthümlichen Kraft mit der sie der
Seele einwohnt, auch wenn sie Göttern und
Menschen entgeht, hat noch nie einer weder
in Dichtung noch in gemeiner Rede hinrei-
chend dargestellt, die eine als das gröfste Uebel,
welches die Seele nur in sich selbst haben
kann, und die Gerechtigkeit als das gröfste
Gut. Denn wenn ihr insgesammt von Anfang
an so gesprochen und uns von Jugend auf so 367
überredet hättet: so dürften wir nicht einer
den andern hüten kein Unrecht zu thun; son-
dern jeder würde sein eigner bester Hüter sein,
aus Furcht, wenn er Unrecht handelte, mit
dem ärgsten Uebel behaftet zu sein. Dieses nun,
o Sokrates, und auch wol noch mehr als die-
ses konnten leicht Thrasymachos und auch wol
andere für die Gerechtigkeit und Ungerech-
tigkeit sagen, wobei sie das Wesen beider auf
eine gemeine Art verdrehen, wie mich we-
nigstens dünkt. Ich aber, denn ich gedenke
dir nichts zu verbergen, habe nur aus Ver-
langen von dir das Gegentheil zu hören, mit
allem Eifer der mir nur möglich gewesen ge-
redet. Zeige uns also in deiner Rede, nicht
nur dafs Gerechtigkeit besser ist als Ungerech-
tigkeit; sondern wozu jede von beiden den der
sie hat machend an und für sich selbst die

eine ein Uebel ist und die andere ein Gut. Alles aber was sich auf den Ruf bezieht lasse nur weg, worauf auch Glaukon schon gedrungen hat; denn wenn du nicht von beiden Seiten den richtigen Schein hinwegnimmst und den falschen an die Stelle sezest: so werden wir sagen du lobst nicht die Gerechtigkeit sondern den Schein davon, und tadelst nicht das ungerecht sein sondern das scheinen, und wollest nur ermahnen unbemerkt ungerecht zu sein, seist also mit dem Thrasymachos einig, dafs das gerechte ein fremdes Gut ist, nemlich das dem Stärkeren zuträgliche, das Ungerechte aber diesem selbst zuträglich und vortheilhaft ist, und nur dem Schwächeren unzuträglich. Da du nun aber behauptet hast, die Gerechtigkeit gehöre unter die gröfsten Güter, welche sowol ihrer Folgen wegen werth sind besessen zu werden als auch um ihrer selbst willen, wie das Sehen, Hören, Bewufstsein und Gesundsein, und was für andere Güter sonst noch durch ihre eigne Natur wirksam sind und nicht durch die Meinung: so lobe uns also eben dieses an der Gerechtigkeit, was sie an und für sich dem der sie hat hilft und was die Ungerechtigkeit schadet; Lohn aber und Ruf überlafs Andern zu loben. Denn von Andern konnte ich es noch eher aushalten, wenn sie die Gerechtigkeit so loben und die Ungerechtigkeit tadeln, dafs sie immer nur den Ruf derselben und den Lohn verherrlichen und verunglimpfen; von dir aber nicht, wenn du es nicht ausdrüklich verlangst, weil du dein ganzes Leben lang an nichts anderes gedacht hast als eben hieran. Zeige uns also in deiner Rede nicht nur, dafs Gerechtigkeit besser ist als Ungerechtigkeit, sondern

wozu jede den der sie hat machend, an und für sich, mag sie nun Göttern und Menschen verborgen bleiben oder nicht, die eine gut ist und die andere schlecht.

Nachdem ich nun dieses gehört, wie ich denn schon immer auf des Glaukon und Adeimantos Natur sehr viel gehalten, war ich auch damals besonders sehr erfreut, und sagte, Nicht unrecht hat auf Euch ihr Söhne jenes Mannes der Liebhaber des Glaukon den Anfang 368
seiner Elegien * gedichtet, nachdem ihr euch in dem Megarischen Gefecht so ausgezeichnet, wenn er sagt, Göttlich Geschlecht ihr Söhne des herrlichen Mannes Ariston. Dies ihr lieben scheint mir ganz richtig, denn gar etwas göttliches mufs euch begegnet sein, wenn ihr nicht überzeugt seid dafs die Ungerechtigkeit besser ist als die Gerechtigkeit, da ihr doch so habt dafür reden gekonnt. Und in Wahrheit ich glaube nicht dafs ihr davon überzeugt seid; ich schliefse es aber aus eurer ganzen übrigen Weise; denn freilich nach den Reden allein würde ich es euch nicht glauben. Je mehr ich es euch aber glaube, um desto mehr bin ich rathlos was ich machen soll. Denn ich weifs weder wie ich helfen soll, ich scheine es mir nemlich nicht zu können, und der Beweis davon ist, dafs was ich zum Thrasymachos sagte, und wodurch ich glaubte zu beweisen, dafs die Gerechtigkeit besser sei als die Ungerechtigkeit, dieses ihr mir nicht habt gelten lassen; noch auch weifs ich wieder wie ich nicht helfen soll. Denn ich fürchte es möchte doch frevelhaft sein, zugegen sein wo die Gerechtigkeit geschmäht wird, und sich von ihr lossagen ohne ihr zu helfen, so lange man noch Athem hat und einen Laut von

sich geben kann. Das beste wird also sein, daſs ich ihr so gut ich eben kann Beistand leiste. — Glaukon nun und die Andern baten mich auf alle Weise ihr zu helfen und die Rede nicht loszulassen, sondern auszuforschen was jedes von beiden sei, und wie es sich mit ihrem Nuzen nach der Wahrheit verhalte. Ich sagte also, wie ich dachte, daſs die Untersuchung die wir unternehmen nichts geringes wäre, sondern ein sehr scharfsichtiger dazu gehöre wie mir scheint. Da wir nun dazu nicht tüchtig genug sind, dünkt es mich gut, sprach ich, die Untersuchung darüber so anzustellen, wie wenn uns jemand befohlen hätte sehr kleine Buchstaben von weitem zu lesen, da wir nicht eben sehr scharf sehen, und dann einer gewahr würde, daſs dieselben Buchstaben auch anderwärts gröſser und an gröſserem zu schauen wären, es uns offenbar, denke ich, ein groſser Fund sein würde, nachdem wir diese zuerst gelesen, dann erst die kleineren zu betrachten, ob sie wirklich dieselben sind. — Allerdings wol, sagte Adeimantos. Aber was siehst du ähnliches, o Sokrates, bei der Untersuchung über das Gerechte? — Das will ich dir sagen, sprach ich. Gerechtigkeit sagen wir doch findet sich an einem einzelnen Manne, findet sich aber auch an einer ganzen Stadt. — Freilich, sagte er. — Und gröſser ist doch die Stadt als der einzelne Mann? — Gröſser, sagte er. — Vielleicht also ist wol mehr Gerechtigkeit in dem gröſseren und leichter zu erkennen. Wenn ihr also wollt, so untersuchen wir zuerst an den Staaten was sie wol ist, und dann wollen wir sie so auch an den Einzelnen betrachten, indem wir an der Gestalt des Kleineren die Aehn-

lichkeit mit dem Gröſseren aufsuchen. — Das 369
dünkt mich sehr richtig gesagt, sprach er. — Und nicht wahr, sagte ich, wenn wir in Gedanken eine Stadt entstehen sehen, so würden wir dann auch ihre Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit mit entstehen sehen? — Vielleicht wol, sagte er. — Und wenn nun dies geschehen ist, dürfen wir wol erwarten das bequemer zu sehen was wir suchen? — Bei weitem. — Dünkt euch nun, daſs wir versuchen müssen dies durchzuführen? denn ich glaube freilich es wird kein kleines Geschäft sein. Erwägt also. — Es ist schon erwogen, sprach Adeimantos. Thue nur ja nicht anders.

Es entsteht also, sprach ich, eine Stadt, wie ich glaube, weil jeder einzelne von uns sich selbst nicht genügt, sondern gar vieles bedarf. Oder glaubst du, daſs von einem andern Anfang aus eine Stadt angesiedelt wird? — Von keinem andern, sagte er. — Auf diese Weise also wenn einer den andern den zu diesen und den wieder zu jenem Bedürfniſs hinzunimmt, und sie so vieler bedürftig auch viele Genossen und Gehülfen an Einen Wohnplaz versammeln, ein solches Zusammenwohnen nennen wir eine Stadt. Nicht wahr? — Allerdings. — Einer aber theilt dem andern mit, wenn er ihm etwas mittheilt oder empfängt in der Meinung daſs dies für ihn selbst besser sei. — Freilich. — Wolan, sprach ich, laſs uns also in Gedanken eine Stadt von Anfang an gründen. Es gründet sie aber, wie sich zeigte unser Bedürfniſs. — Was wol sonst! — Aber das erste und gröſste aller Bedürfnisse ist die Herbeischaffung der Nahrung des Bestehens und Lebens wegen. — Auf alle Weise. — Das zweite aber die Wohnung; das

dritte Bekleidung und dergleichen. — So ist
es. — Wolan denn, sprach ich, wie wird eine
Stadt uns genügen für alle diese Erforder-
nisse? Nicht wahr der Akkersmann ist Einer,
Einer der Baumeister, ein anderer der Weber,
oder wollen wir gleich auch den Schuhmacher
hinzufügen oder sonst einen von denen die für
den Leib arbeiten? — Freilich wohl. — So
bestände also die nothdürftigste Stadt aus vier
oder fünf Männern. — So scheint es. — Wie
nun? soll jeder von diesen sein eigenes Werk
Allen gemeinsam darbieten; wie der Akkers-
mann als Einer Nahrung für Viere herbei-
schaffen, und vierfache Zeit und Mühe wen-
den auf die Hervorbringung des Getreides, und
es dann den Andern mittheilen? oder um diese
sich nichts kümmernd nur für sich allein den
vierten Theil dieses Getreides ziehen in dem
vierten Theil der Zeit, von den übrigen dreien
aber einen auf den Bau des Hauses verwen-
den, einen andern um sich Kleidung noch
einen um sich Schuhe zu machen; und
370 nicht durch Verkehr mit Andern sich Weit-
läuftigkeit machen, sondern allein für sich
selbst das seinige alles verrichten? — Und
Adeimantos sagte, Vielleicht, o Sokrates, ist
wol das erste leichter als das andere. —
Das ist auch, sprach ich, beim Zeus nichts
wunderbares; denn ich bemerke schon selbst
indem du es sagst, daſs zuerst jeder einzelne
dem andern nicht gar ähnlich geartet ist;
sondern von Natur verschieden auch jeder
zu einem andern Geschäft geeignet. Oder
meinst du nicht? — Ich auch. — Und wie?
wird einer wol etwas besser verrichten wenn
einer vielerlei Künste ausübt, oder wenn je-
der nur eine? — Wenn jeder nur eine, sagte

er. — Aber ich denke auch das ist deutlich, daſs wenn einer die rechte Zeit für eine Sache vorüber gehn läſst, sie ihm zu Grunde geht. — Deutlich freilich. — Denn ich denke was zu verrichten ist pflegt nicht auf die Muſse dessen der es thun soll zu warten, vielmehr muſs dieser dem was gethan werden soll ordentlich nachgehn und nicht nur beiläufig. — Nothwendig. — Hiernach also wird alles reichlicher zu Stande kommen, und schöner und leichter wenn Einer Eines seiner Natur gemäſs und zur rechten Zeit mit allem andern unbefaſst verrichten. — Auf alle Weise freilich. — Wir bedürfen also, o Adeimantos, viel mehr Bürger als vier zu den Erfordernissen die wir anführten. Denn der Akkersmann, wie es scheint, wird sich nicht selbst den Pflug machen können, wenn er recht gut sein soll, noch auch die Hakke und die andern zum Akkerbau gehörigen Werkzeuge. Eben so wenig der Baumeister, und auch dieser bedarf vielerlei. Desselbengleichen der Weber und der Schuhmacher. Oder nicht? — Richtig. — Wenn nun also auch Holzarbeiter und Schmiede und viele dergleichen Handwerker, Genossen unseres Städtchens werden: so werden sie es schon bedeutend machen. — Allerdings. — Aber es wird immer noch nicht sehr groſs sein, wenn wir auch noch Rinderhirten, Schäfer und die andern die mit dem Vieh zu thun haben hinzufügen, damit doch die Akkersleute zum Pflügen Ochsen haben und die Baumeister zum Anfahren sich mit den Akkersleuten zusammen des Zugviehs bedienen können, und die Weber und Schuhmacher Häute und Wolle haben. — Auch klein, sprach er, ist die Stadt nicht mehr, wenn sie dies alles hat. — Al-

lein, sprach ich, die Stadt an einem solchen Orte anzulegen wo sie gar keiner Zufuhre von auswärts bedürfte, möchte fast unmöglich sein. — Unmöglich freilich. — Also wird sie auch noch Anderer bedürfen, die ihr aus anderen Städten zuführen was sie bedarf. — Das wird sie. — Doch aber wenn der* Diener leer hinkommt nichts mitbringend was jene bedürfen, von denen geholt werden soll was sie selbst brauchen; so wird er auch leer wieder ab-
371 ziehn. Nicht wahr? — Das dünkt mich. — Also müssen sie zu Hause nicht nur für sich selbst genug schaffen, sondern was und soviel als sie jenen bringen müssen, welche ihnen mittheilen sollen, was sie bedürfen. — Das müssen sie. — Mehrere Akkersleute also und andere Handwerker brauchen wir in unserer Stadt. — Mehrere freilich. — Und auch wol die andern Diener welche alles einführen und ausführen. Dies sind aber die Handelsleute. Nicht wahr? — Ja. — Also auch Handelsleute brauchen wir? — Freilich. — Und wenn der Handel zur See geführt wird, werden wir noch gar mancher Andern bedürfen, die dessen kundig sind was zum Seewesen gehört. — Gar mancher gewiſs. — Wie aber nun in der Stadt selbst? wie sollen sie einander mittheilen was jeder gefertiget hat, weshalb sie doch eigentlich die Gemeinschaft eingegangen sind und die Stadt gegründet haben? — Offenbar, antwortete er, durch Kauf und Verkauf. — Hieraus wird uns also ein Markt und Münze als bestimmtes Zeichen zum Behuf des Tausches entstehen. — Allerdings. — Wenn nun der Landmann der etwas von seinen Erzeugnissen zu Markte bringt, oder auch ein anderer Arbeiter, nicht zur selbigen Zeit

da

da ist, wie die welche seine Waare einzutauschen bedürfen: so wird er von seiner eigentlichen Arbeit feiernd auf dem Markt sizen. — Ganz und gar nicht, sagte er, sondern es finden sich schon welche, die dies absehend sich selbst zu diesem Dienste bestimmen, welches in wohleingerichteten Städten fast immer die körperlich schwächsten sind, die nicht taugen irgend ein anderes Geschäft zu verrichten. Diese müssen das auf dem Markt abwarten, und das eine für Geld eintauschen von denen die etwas verkaufen wollen, den Andern aber wieder gegen Geld vertauschen, die etwas zu kaufen nöthig haben. — Dieses Bedürfniſs nun, sagte ich, erzeugt uns die Krämer in der Stadt. Oder nennen wir die nicht Krämer, die Kaufs und Verkaufs wegen dienstleistend auf dem Markt ausstehn, die aber in die Städte umherreisen Handelsleute? — Allerdings. — Es giebt aber auch noch, wie ich glaube, andere dienstleistende, die von Seiten des Verstandes wol nicht sehr in die Gemeinschaft gezogen zu werden verdienen, aber hinreichende körperliche Stärke haben zu allerlei schweren Arbeiten, welche denn den Gebrauch ihrer Kräfte verkaufen und den Preis derselben Lohn nennen, selbst aber wie ich denke Taglöhner genannt werden. Nicht wahr? — Allerdings. — Ein ergänzender Theil der Stadt sind also wie sich zeigt auch die Tagelöhner. — Das scheint wol. — Ist uns nun wol, o Adeimantos, die Stadt schon so weit herangewachsen, daſs sie vollständig ist? — Vielleicht. — Wo ist nun aber wol in ihr die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit? und mit welchem von denen, die wir betrachtet haben zugleich entstanden? — Das sehe ich eben nicht, sagte er, o Sokrates, wenn

nicht etwa in irgend einem gegenseitigen Ver-
372 kehr eben dieser unter einander. — Vielleicht,
sprach ich, hast du daran ganz recht, wir
müssen wenigstens zusehen und es nicht auf-
geben. Zuerst nun lafs uns erwägen auf wel-
che Weise wol die so ausgerüsteten leben wer-
den. Nicht wahr sie werden Getreide und
Wein ziehen, Kleider und Schuhe machen und
Häuser bauen, dabei im Sommer zwar oft
unbeschuht und ziemlich entblöfst arbeiten, im
Winter aber hinlänglich bekleidet und be-
schuht. Und nähren werden sie sich, indem
sie aus der Gerste Graupe bereiten und aus
dem Weizen Mehl, und dies kneten und bak-
ken, und so die schönsten Kuchen und Brodte
auf Rohr und reinen Baumblättern vorlegen
und selbst mit ihren Kindern schmausen, auf
Streu von Taxus und Myrthen gelagert, des
Weines dazu trinkend und bekränzt den Göt-
tern lobsingend, und werden sehr vergnüglich
einander beiwohnen, ohne über ihr Vermögen
hinaus Kinder zu erzeugen aus Furcht vor
Armuth oder Krieg. — Hiebei unterbrach
mich Glaukon und sagte, Also ohne Zukost
scheint es läfst du die Männer bewirthen? —
Richtig erinnert! sprach ich. Ich vergafs, dafs
sie auch Zukost haben werden, Salz ja gewifs
und Oliven und Käse; und Zwiebeln und Kohl
und was vom Felde kann eingekocht werden,
werden sie sich einkochen. Auch Nachtisch
wollen wir ihnen aufsezen von Feigen Erb-
sen und Bohnen, und Myrthenbeeren und Ka-
stanien werden sie sich in der Asche rösten
und mäfsig dazu trinken. So werden sie ihr
Leben friedlich und gesund hinbringen, und
aller Wahrscheinlichkeit nach wohlbetagt ster-
ben ihren Nachkommen ein eben solches Le-

ben hinterlassend. — Darauf sagte er, Und wenn du eine Stadt von Schweinen angelegt hättest, o Sokrates, könntest du sie wol anders als so abfuttern? — Aber was soll ich denn, o Glaukon? sprach ich. — Was Gebrauch ist, antwortete er. Dafs, denke ich, die nicht ganz jämmerlich leben sollen, doch auf Polstern liegen werden und von Tischen speisen und Zukost und Nachtisch haben, wie man sie jezt hat. — Wohl! sprach ich, ich verstehe. Es scheint, wir wollen nicht nur sehen wie eine Stadt entsteht, sondern auch eine üppige Stadt. Vielleicht ist das auch gar nicht unrecht; denn auch, wenn wir eine solche betrachten, können wir wol Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit erblikken, wie sie sich in den Staaten bilden. Die rechte Stadt nun scheint mir die zu sein, die wir eben beschrieben haben, und die gleichsam gesund ist. Wenn ihr aber wollt, dafs wir auch eine aufgeschwemmte Stadt betrachten sollen: so ist nichts dagegen. Denn dieses wird wol einigen, wie es scheint, nicht Genüge leisten, auch 373
nicht die Lebensart selbst; sondern es sollen Polster da sein und Tische und anderes Hausgeräth, und Zukost und Salben und Räucherwerk und Freudenmädchen und Bakwerk, dies alles aufs mannigfaltigste. Ja auch was wir vorher aufstellten gilt nun nicht mehr nämlich das nothwendige auszubedingen, Häuser, Kleider und Schuhe; sondern man mufs die Mahlerei in Bewegung sezen und die bunte Weberei, und Gold und Elfenbein und alles dergleichen mufs angeschafft werden. Nicht wahr? — Ja, sagte er. — Also müssen wir die Stadt wiederum gröfser machen? denn jene gesunde ist nicht mehr hinreichend, sondern sie mufs

sich nun anfüllen mit einem Haufen Volks, das nicht mehr des nothwendigen wegen in der Stadt ist, wie zum Beispiel alle Jäger und Schaukünstler, viele die es mit Gestalten und Farben zu thun haben, viele auch mit der Tonkunst, Dichter und deren Diener Rhapsoden, Schauspieler, Tänzer, Unternehmer und Handwerker zu allerlei Gerätschaften, unter andern auch für den weiblichen Puz. Ja auch mehrere Diener werden wir bedürfen. Oder meinst du nicht, daſs wir auch werden Kinderwärter nöthig haben und Wärterinnen, Kammermädchen und Puzmacherinnen, Bartscherer und dann wieder Bäkker und Köche? Auch Schweinehirten werden wir noch brauchen. Denn dies Thier hatten wir nicht in unserer ersten Stadt, denn es war uns zu nichts nuz; in dieser aber werden wir auch das nöthig haben, und des andern zahmen Viehs werden wir auch sehr viel brauchen, was einer nur essen kann. Nicht wahr? — Wie sollten wir nicht? — Und auch Aerzte werden wir gewiſs nun weit häufiger nöthig haben bei dieser Lebensweise als bei der vorigen? — Bei weitem. — Und auch der Grund und Boden, welcher damals hinreichte die damaligen zu ernähren, wird nun zu klein sein und nicht mehr groſs genug. Oder wie sollen wir sagen? — So, sprach er. — Also werden wir von der Nachbarn Land abschneiden müssen, wenn wir genug haben wollen zur Viehweide und zum Akkerbau? und sie auch wieder von unserm, wenn sie sich auch gehn lassen und die Grenzen des nothwendigen überschreitend nach ungemessnem Besiz streben. — Ganz unumgänglich, o Sokrates, sagte er. — Von nun an werden wir

also Krieg zu führen haben, o Glaukon? oder wie wird es gehen? — Allerdings so, sagte er. — Und lafs noch gar nicht die Rede davon sein, sprach ich, ob der Krieg Uebles oder Gutes bewirkt, sondern nur soviel, dafs wir den Ursprung des Krieges gefunden haben in demjenigen, woraus vorzüglich den Staaten sowol insgemein als auch den Einzelnen darin viel Uebles entsteht, wenn es vorhanden ist. — Allerdings. — Noch gröfser also, mein lieber, mufs nun unsere Stadt werden, und zwar nicht um eine Kleinigkeit, sondern um
ein ganzes Heer, welches auszieht und für 374
das gesammte Vermögen, und alles was wir eben erwähnten, mit den Angreifenden sich schlägt. — Wie doch? sprach er, können sie denn das nicht selbst? — Nein, sprach ich, wenn nemlich du und wir alle insgesammt vorher richtig behauptet haben, als wir zuerst unsere Stadt anlegten. Wir behaupteten nemlich, wenn du dich erinnerst, es sei unmöglich dafs Einer viele Künste zugleich gut ausüben könne. — Du hast Recht, sagte er. — Wie also? sagte ich, scheint dir der kriegerische Kampf kein kunstmäfsiger zu sein? — Gar sehr, sagte er. — Sollte man also wohl für die Schuhmacherei mehr Sorge tragen als für das Kriegswesen? — Keinesweges. — Aber den Schuhmacher hielten wir doch zurük, dafs er nicht versuchen sollte zugleich Landmann zu sein oder Weber oder Baumeister, sondern nur Schuster, damit uns sein Werk gut geriethe. Und so auch jedem von den Andern wiesen wir nur eines zu, wozu jeder sich von Natur am meisten schikte, und womit er nun, von allem andern feiernd und ohne dafs er günstige Zeiten brauchte vorbeizulassen sich

sein ganzes Leben beschäftigen sollte um es recht schön auszuführen. Was aber zum Kriege gehört, ist daran nicht vorzüglich viel gelegen, dafs es schön ausgeführt werde? Oder ist es so leicht, dafs auch erst einer von den Akkersleuten zugleich kann ein Kriegsmann sein, oder von den Schustern oder mit irgend einer andern Kunst beschäftigten, da doch auch im Brettspiel und Würfelspiel nicht leicht einer es zu etwas bringt, der sich nicht von Kindheit an damit beschäftigt, sondern es nur beiläufig getrieben hat? Und ein Schild zwar oder irgend ein anderes von den kriegerischen Werkzeugen und Waffen braucht einer wol nur in die Hand zu nehmen, um dann schon selbigen Tages im Gefecht des schweren Fufsvolkes oder sonst einem andern was im Kriege vorkommt, ein tüchtiger Streiter zu sein, da doch unter den andern Werkzeugen, keines einen sobald er es nur ergreift, zum Kämpfer oder Meister macht, sondern dem nichts nuz ist, der sich nicht von allem einzelnen hinreichende Erkenntnifs erworben und hinreichende Mühe darauf gewendet hat? — Da wären ja auch, sprach er, die Werkzeuge gar viel werth! — Also, sprach ich, je wichtiger das Geschäft der Wehrmänner ist, um desto mehr erfordert es Feier* von allem andern, und auch wiederum desto mehr Kunst und Sorgfalt. — Das glaube ich wol, sagte er. — Nicht auch eine zu dem Geschäft besonders geeignete Natur? — Wie sollte es nicht. — Unsere Sache also würde sein, wenn wir es nur im Stande sind, auszusuchen, was für Naturen und um weswillen geeignet sind zur Bewachung der Stadt. — Freilich wol! — Beim Zeus! sprach ich, da haben wir also keine kleine Sache ange-

regt. Dennoch müssen wir nicht verzagen, so lange wir nur irgend noch Kräfte spüren. — Freilich nicht. — Glaubst du nun wol, 375
sprach ich, daſs die Natur eines edlen Hundes weit unterschieden ist von der eines wohlgearteten Jünglinges? — Worin meinst du? — Nun scharf müssen sie doch wol einer wie der andere sein im Wahrnehmen, und schnell um das Wahrgenommene zu ergreifen, und wiederum stark um im Nothfall das ergriffene zu verfechten? — Das alles, sprach er, müssen sie sein. — Und doch auch tapfer? wenn er doch gut fechten soll! — Gewiſs. — Wird aber wol tapfer sein wollen was nicht eiferig ist,* mag es nun ein Pferd sein, oder ein Hund, oder was sonst für ein anderes Thier? Oder hast du nicht bemerkt, wie ganz unbezwinglich und unüberwindlich der Eifer ist, mit welchem ausgerüstet jede Seele furchtlos ist bei allem und unbesiegbar? — Das habe ich wohl bemerkt. — Wie also dem Leibe nach der Wehrmann beschaffen sein muſs, das ist offenbar. — Ja. — Und auch wie der Seele nach, nemlich eifrig. — Auch das. — Aber, sprach ich, o Glaukon, wie werden sie nun nicht heftig sein untereinander und gegen andere Bürger, wenn sie so beschaffen sind von Natur? — Beim Zeus, sagte er, das ist nicht leicht. — Aber sie müssen doch wol gegen alle Befreundete sanft sein und nur den Feinden hart. Wo aber nicht, so werden sie nicht erst auf Andere warten dürfen, die sie aufreiben, sondern sie werden es schon eher selbst thun. — Richtig, sagte er. — Was sollen wir also machen? sprach ich. Wo sollen wir eine zugleich sanfte und hocheifrige Gemüthsart auffinden? denn die sanftmüthige Natur ist ja

derjenigen entgegengesezt, in welcher der Eifer vorherrscht. — Offenbar wol. — Und doch kann, wem eines von diesen beiden fehlt, kein guter Wächter sein. Dies aber scheint unmöglich, und so wäre denn auch ein guter Wehrmann etwas unmögliches. — Das scheint beinahe, sagte er. — Wie ich nun rathlos war und mir das vorige alles zusammenhielt, sprach ich, Mit Recht sind wir in Verlegenheit, lieber! denn wir haben uns von dem Bilde, welches wir uns vorgehalten hatten, abgewendet. — Wie meinst du das? — Wir haben nicht gemerkt, daſs es wirklich solche Naturen giebt, wie wir nicht glaubten, die dieses entgegengesezte vereinigen. — Wo doch? — Auch unter andern Thieren könnte man sie wol finden, am leichtesten aber wol bei dem, welches wir dem Wehrmann verglichen. Denn du weiſst wol, daſs das edler Hunde Art ist, von Natur gegen Hausgenossen und Bekannte so sanft zu sein als nur möglich, gegen Unbekannte aber ganz das Gegentheil. — Das weiſs ich wol. — Dies, sprach ich, ist also möglich; und es ist nichts widernatürliches, daſs wir einen Wehrmann suchen, der so sei. — Es scheint wol nicht. — Dünkt dich nun auch dies noch nöthig für einen der sich zum Wächter schikken soll, daſs er nächst dem eifrigen auch noch philosophisch sei von Natur? — Wie doch? sprach er; denn ich
376 verstehe nicht. — Auch dieses, sprach ich, kannst du an den Hunden sehn, und es ist gewiſs sehr wunderbar an dem Thiere. — Was doch? — So wie es einen Unbekannten sieht, ist es ihm böse, ohne daſs jener ihm zuvor irgend etwas zu leide gethan; wenn aber einen Bekannten, ist es ihm freundlich, wenn er

ihm auch niemals irgend etwas gutes erwiesen. Oder ist dir das noch niemals aufgefallen? — Ich habe, sagte er, bis jezt eben noch nicht darauf gemerkt; aber dafs sie es so machen ist offenbar. — Aber dies ist doch gewifs eine herrliche Beschaffenheit seiner Natur und wahrhaft philosophisch. — Weshalb doch? — Weil er, sprach ich, an nichts anderm einen befreundeten Anblik und einen widerwärtigen unterscheidet, als dafs er den einen kennt und der andere ihm unbekannt ist. Wie sollte wol nicht lernbegierig sein, wer durch Verstehen oder Nichtverstehen das verwandte und fremdartige bestimmt? — Auf keine Weise, sagte er, kann es anders sein. — Und, sprach ich, lernbegierig und philosophisch ist doch dasselbige? — Freilich dasselbe. — Also lafs uns dreist auch für den Menschen * festsezen, wenn einer seiner Natur nach nur gegen Angehörige und Bekannte sanftmüthig sein soll, müsse er auch philosophisch und lernbegierig sein? — Das wollen wir festsezen. — Also philosophisch, und eifrig, und rasch und stark mufs uns von Natur sein, wer ein guter und tüchtiger Wächter der Stadt sein soll. — Auf alle Weise gewifs, sagte er. — So sei uns also dieser beschaffen. Auf welche Weise aber sollen uns solche auferzogen und gebildet werden? Und gehört uns wol auch diese Untersuchung zur Sache, um das zu finden weshalb wir alles andere betrachten, nemlich auf welche Weise Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit im Staat entstehe? damit wir weder das gehörige auslassen, noch auch vielerlei durcheinander abhandeln. Da sagte des Glaukon Bruder, Auf alle Weise erwarte ich, dafs diese Untersuchung

sehr förderlich sein wird hierzu. — Beim Zeus, sprach ich, lieber Adeimantos, so dürfen wir also nicht davon abstehen, und wenn es auch gar weitläuftig wäre. — Freilich, sagte er. —

Komm also, und als wenn wir uns bei voller Muſse etwas erzählten, laſs uns die Erziehung dieser besprechen. — Das wollen wir. — Welches ist also ihre Erziehung? oder ist es wol schwer eine bessere zu finden als die durch die Länge der Zeit gefundene? und da ist doch die für den Leib die Gymnastik und die für die Seele die Musik?* — So ist es. — Sollen wir nun nicht bei der Musik früher die Erziehung anfangen als bei der Gymnastik? — Warum nicht? — Wenn du aber Musik sagst, meinst du darunter auch Reden oder nicht? — Ich gewiſs. — Und Reden giebt es doch zweierlei, wahre nemlich und falsche? — Ja. — Gebildet müssen sie wer-
377 den durch beide, zuerst aber durch die falschen. — Ich verstehe nicht, sprach er, wie du das meinst? — Du verstehst nicht, sagte ich, daſs wir den Kindern zuerst Mährchen erzählen? und diese sind doch um sie im Ganzen zu bezeichnen Falsches, es ist aber auch Wahres darin. Und eher beschäftigen wir die Kinder mit Mährchen als mit Leibesübungen. — So ist es. — Dies also meinte ich damit, daſs man die Musik eher angreifen müsse als die Gymnastik. — Richtig, sagte er. — Nun weiſst du doch wol, daſs der Anfang eines jeden Geschäftes das wichtigste ist, zumal bei irgend einem jungen und zarten Wesen. Denn da wird vornemlich das Gepräge gebildet und angelegt, welches man jedem einzeichnen will. — Offenbar freilich. — Sollen wir es also so

leicht hingehn lassen, dafs die Kinder Mährchen wie sie sich eben treffen und von wem es sich traf erfunden anhören, und so in ihre Seelen Vorstellungen aufnehmen, meistentheils denen entgegengesezt, welche sie, wenn sie erwachsen sind, unserer Meinung nach werden haben sollen? — Das wollen wir keinesweges hingehen lassen. — Zuerst also, wie es scheint, müssen wir Aufsicht führen über die, welche Mährchen und Sagen dichten, und welches Mährchen sie gut gedichtet haben, dieses einführen, welches aber nicht, das ausschliefsen. Die eingeführten aber wollen wir Wärterinnen und Mütter überreden den Kindern zu erzählen, um so noch weit sorgfältiger die Seele durch Erzählungen zu bilden, als mit ihren Händen den Leib. Von denen aber, die sie jezt erzählen, sind wol die meisten zu verwerfen. — Welche doch? fragte er. — An den gröfsern Mährchen, sprach ich, können wir auch die kleineren beurtheilen. Denn gröfsere und kleinere müssen dieselbe Art und Abzwekkung haben. Oder meinst du nicht? — Ich wol auch, sagte er, aber ich verstehe noch nicht einmal welche grofse du meinst. — Nun, sprach ich, welche Hesiodos und Homeros und die andern Dichter uns erzählt haben. Denn diese haben doch für die Menschen unwahre Erzählungen zusammengesezt und vorgetragen, und tragen sie auch noch vor. — Welche aber, fragte er, meinst du, und was tadelst du daran? — Was man, sprach ich, zuerst und vorzüglich tadeln mufs, zumal wenn die Unwahrheit nicht sehr schön vorgetragen wird. — Welches nur? — Wenn einer unrichtig darstellt in seiner Rede von Göttern und Heroen wie sie geartet sind, wie wenn was ein Maler mahlt dem gar

nicht gleicht, dem er sein Gemälde doch ähnlich machen wollte. — Gewiſs, sagte er, ist es richtig dergleichen zu tadeln. Aber wie ist das nur gemeint, und wovon sprichst du? — Zuerst, sagte ich, die gröſste Unwahrheit und über die gröſsten Dinge hat der gewiſs gar nicht löblich gefälscht, welcher gesagt hat, Uranos solle gethan haben was Hesiodos von ihm erzählt,* und auch Kronos so Rache an
378 ihm genommen. Aber des Kronos Thaten und was ihm wieder von seinem Sohne begegnet, sollte wol, denke ich, auch wenn es wahr wäre, unverständigen und jungen Leuten nicht so unbedacht erzählt werden, sondern am liebsten verschwiegen bleiben; wenn aber eine Nothwendigkeit wäre es zu erzählen, müſsten es nur so wenige als möglich auf geheimniſsvolle Weise erfahren, nachdem sie nicht etwa ein Schwein geopfert, sondern irgend ein gar groſses und unerhörtes Opfer, damit nur recht wenige dazu kommen könnten es zu erfahren. — Freilich, sagte er, sind diese Reden hart. — Und nicht zuzulassen, sprach ich, o Adeimantos, in unserer Stadt, noch einem Jünglinge vorzusagen, wenn er das äuſserste Unrecht begehe, thue er nichts besonderes, auch nicht wenn er seinen Vater für begangenes Unrecht auf jede Weise strafe, sondern er thue immer nur was auch die ersten und gröſsten Götter. — Nein beim Zeus, sprach er, auch mir selbst scheint es nicht angemessen dies zu sagen. — Auch wol überhaupt nicht, sagte ich, daſs Götter Göttern nachstellen und mit ihnen Krieg führen und fechten, wie es ja auch nicht einmal wahr ist; wenn doch die, welche unsere Stadt zu vertheidigen haben, es ja für das schändlichste halten

müssen, leicht unter einander in Feindschaft zu gerathen. Und weit gefehlt, daſs man ihnen von Riesenkriegen vorerzählen sollte, noch diese abbilden, noch von den vielen und mancherlei andern Fehden der Götter und Heroen mit ihren Verwandten und Angehörigen. Sondern wenn wir sie irgend überzeugen wollen, daſs nie kein Bürger den andern feind zu sein pflegt und dies auch nicht fein wäre: so muſs auch dergleichen schon von Anfang an zu den Kindern gesagt werden von den Altvätern und Mütterchen und allen älteren Personen, und auch die Dichter muſs man nöthigen in demselben Sinne ihre Reden einzurichten. Aber daſs Hera von ihrem Sohne gebunden und Hephaistos von seinem Vater heruntergeworfen worden ist, weil er der geschlagenen Mutter beistehn wollte, und alle Götter-Gefechte, welche Homeros gedichtet hat, diese sind nicht zuzulassen in unserer Stadt, mag nun ein verborgener Sinn darunter stekken oder auch keiner. Denn der Jüngling ist nicht im Stande zu unterscheiden, was dieser verborgene Sinn ist und was nicht; aber was er in diesen Jahren in seine Vorstellung aufnimmt, das pflegt schwer auszuwaschen und umzuändern zu sein. Weshalb eben dieses fast für alles zu rechnen ist, daſs was sie zuerst hören auf das sorgfältigste mit Bezug auf die Tugend erzählt sei. — Das hat allerdings Grund, sagte er. Aber wenn uns nun jemand weiter fragte, was denn dieses wol wäre, und welche Erzählungen solche: was würden wir sagen? — Darauf erwiederte ich, O Adeimantos, wir sind keine Dichter in diesem Augenblik du und ich, sondern Städtegründer; und solchen gebührt zwar die Grundzüge zu kennen, nach 379

denen die Dichter erzählen müssen, und sie nicht zuzulassen, wenn sie von diesen abweichen, nicht aber selbst Mährchen zu dichten. — Richtig, sagte er. Aber nun eben diese Grundzüge in Bezug auf die Götterlehre, welches wären sie? — Diese eben, sagte ich. Wie Gott ist seinem Wesen nach, so mufs er auch immer dargestellt werden, mag einer im Epos von ihm dichten oder in Liedern oder in der Tragödie. — So mufs es sein. — Nun ist doch Gott wesentlich gut, und auch so darzustellen! — Wie sollte er nicht! — Allein nichts was zum guten gehört ist doch verderblich. Nicht wahr? — Nein dünkt mich. — Kann nun wol was nicht verderblich ist schaden? — Mit nichten. — Und was nicht schadet irgend böses thun? — Auch das nicht. — Was aber gar nichts böses thut, das kann auch wol nicht irgend an etwas bösem Ursache sein. — Wie sollte es? — Wie aber? förderlich ist doch das Gute? — Ja. — Also Ursache des Wohlbefindens? — Ja. — Nicht also von allem ist das Gute Ursache, sondern was sich gut verhält, davon ist es Ursache; an dem üblen aber ist es unschuldig. — Vollkommen freilich, sagte er. — Also auch Gott, weil er ja gut ist, kann nicht an allem Ursache sein, wie man insgemein sagt, sondern nur von wenigem ist er den Menschen Ursache, an dem meisten aber unschuldig. Denn es giebt weit weniger gutes als böses bei uns; und das Gute zwar darf man auf keine andere Ursache zurükführen, von dem Bösen aber mufs man sonst andere Ursachen aufsuchen, nur nicht Gott. — Vollkommen richtig, sagte er, scheinst du mir zu reden. — Also ist es nicht anzunehmen, weder vom Homeros* noch

von irgend einem andern Dichter, wenn ei-
ner so unvernünftig fehlt in Bezug auf die
Götter, dafs er sagte, es sein zwei Fässer ge-
stellt an der Schwelle Kronions, Voll das eine
von Gaben des Wehs, das andere des Heiles.
Und wem nun vermischt Zeus von beiden giebt,
Solchen trifft abwechselnd ein böses Loos und
ein gutes; wem aber nicht, sondern unver-
mischt das eine, Diesen verfolgt herznagende
Noth auf der heiligen Erde; noch auch dafs
Zeus uns ein Spender ist des Guten so wie
des Bösen. Und die Zerreifsung der Schwüre
und Verträge die Pandaros veranlafste, wenn
jemand sagen will, die sei durch Athene und
Zeus geschehen, den wollen wir nicht loben.
Noch auch der Götter Streit und Entschei-
dung durch Themis und Zeus; noch auch was
Aischylos sagt mufs man die Jünglinge hö- 380
ren lassen, Verschuldung läfst Gott wach-
sen bald, wenn er zu Boden schmettern will
ein Haus. Sondern wenn einer, worin ja diese
Jamben sich finden, die Schiksale der Niobe
oder der Pelopiden oder die troischen oder
anderes dergleichen dichten will, so lasse
man sie ihn entweder gar nicht als Gottes
Thaten erzählen; oder wenn als solche, dann
mufs er die Rede ohngefähr dafür auffinden,
die wir jezt suchen, und sagen dafs Gott
nur was gerecht und gut war gethan hat,
und sie Nuzen gehabt haben von der Strafe;
dafs aber die Strafeleidenden unselig sind, und
doch der sie ihnen angethan hat Gott war,
dafs mufs man den Dichter nicht sagen las-
sen. Allein wenn sie sagen wollten, dafs als
unselige die Bösen der Strafe bedurft hätten,
und dadurch, dafs sie Strafe litten ihnen von
Gott geholfen worden sei, dies kann man las-

sen. Zu behaupten aber, daſs Gott irgend jemanden Ursache des Bösen geworden ist, da er doch gut ist, dies muſs man auf alle Weise abwehren, daſs es nicht jemand sage in seinem Staat wenn er gut soll regiert werden, noch auch jemand höre weder jung noch alt, und weder in gemessener Rede noch in ungemessener vorgetragen, weil es weder fromm wäre, wenn es einer sagte, noch uns zuträglich, noch auch mit sich selbst übereinstimmend. — Ich stimme mit dir, sagte er, für dieses Gesez und es gefällt mir. — Dies also, sprach ich, wäre eines von den Gesezen und Vorschriften, in Bezug auf die Götter, kraft dessen nur so darf geredet und gedichtet werden, daſs Gott nicht an allem Ursache ist, sondern nur an dem Guten. — Dies reicht auch hin, sagte er. — Wie aber nun dieses zweite? Meinst du daſs Gott ein Zauberer ist, und wie aus dem Hinterhalt bald in dieser bald in jener Gestalt erscheint, bald wirklich selbst viele Gestalten annehmend und seine eigne dagegen vertauschend, bald nur uns hintergehend und machend daſs wir dergleichen von ihm glauben müssen? Oder meinst du daſs er ganz einfach ist und am allerwenigsten aus seiner eigenen Gestalt herausgeht? — Das weiſs ich so jezt gleich nicht zu sagen, sprach er. — Wie aber dieses? Ist es nicht nothwendig, wenn ja etwas aus seiner eigenen Gestalt heraustritt, daſs es entweder durch sich selbst oder durch ein anderes muſs verwandelt werden? — Nothwendig. — Wird aber nicht jedes vortrefflichste am wenigsten von einem andern verändert und bewegt, wie der Leib von Speise, Trank und Anstrengung, und jedes Gewächs von Hize, Sturm und der-

gleichen

gleichen Einwirkungen, wird nicht jedes ge-
sundeste und stärkste davon am wenigsten
verändert? — Allerdings wol. — Und die 381
Seele selbst, wird nicht die tapferste und
vernünftigste am wenigsten von irgend einer
äußeren Einwirkung erschüttert und verän-
dert? — Ja. — Und so gewiß auch alles zu-
sammengesezte Geräthe und Gebäude und Be-
kleidungen werden nach derselben Regel, je
besser sie gearbeitet sind und gerathen, um
desto weniger von der Zeit und andern Ein-
wirkungen verändert. — So ist es allerdings.
— Also alles vollkommene von Natur oder
durch Kunst oder durch beides nimmt die
wenigste Veränderung durch anderes an. —
So zeigt es sich. — Aber Gott und was Got-
tes ist muß doch in jeder Hinsicht vollkom-
men sein. — Unumgänglich. — Auf diese
Weise also könnte wol am wenigsten Gott vie-
lerlei Gestalten bekommen. — Am wenigsten
gewiß. — Aber vielleicht daß er sich selbst
verwandelt und verändert! — Offenbar, sagte
er, wenn er nemlich verändert wird. — Ver-
wandelt er sich nun wol in besseres und schö-
neres oder in schlechteres und häßlicheres als
er selbst ist? — Nothwendig, sagte er, in häß-
liches, wenn er sich verändert. Denn wir
können doch nicht sagen, daß Gott an irgend
einer Schönheit oder Tugend Mangel leide. —
Vollkommen richtig gesprochen! sagte ich.
Und da es sich so verhält, Adeimantos, glaubst
du wol, daß jemand sich freiwillig in irgend
einer Hinsicht schlechter machen wird als er
ist, sei es nun ein Gott oder ein Mensch? —
Unmöglich, sagte er. — Also ist es auch für
Gott unmöglich, daß er sich selbst sollte ver-
wandeln wollen; sondern jeder von ihnen bleibt,

wie es scheint, da er so schön und trefflich
ist als möglich, auch immer ganz einfach in
seiner eignen Gestalt. — Das scheint mir we-
nigstens durchaus nothwendig, sagte er. —
Keiner also von den Dichtern, sprach ich, sage
urs, o Bester, daſs Götter in wandelnder Fremd-
linge Bildung* jede Gestalt nachahmend durch-
gehn die Gebiete der Menschen. Auch den
Proteus und die Thetis verläumde niemand,
noch führe uns jemand weder in Tragödien
noch anderen Gedichten die Hera vor, wie sie
in eine Priesterin verwandelt für des Argeii-
schen Flusses Inachos lebenspendende Kinder
Gaben sammelt, und noch viel anderes der-
gleichen mögen sie uns nicht vorlügen, noch
auch sollen von ihnen überredet die Mütter
ihre Kinder zu fürchten machen, indem sie
die Mährchen schlecht erzählen, als ob Nachts
gewisse Götter allerlei wunderlichen Fremd-
lingen ähnlich sich sehen lieſsen, damit sie
nicht zugleich die Götter lästern und zugleich
auch ihre Kinder feigherziger machen. —
Freilich nicht, sagte er. — Aber, sprach ich,
vielleicht sind die Götter selbst wol so daſs
sie sich nicht verwandeln, machen uns aber
glauben, als ob sie in so vielerlei Gestalten
erschienen, indem sie uns nemlich hinterge-
hen und bezaubern? — Vielleicht wol, sagte
er. — Und wie? sprach ich. Sollte denn Gott
382 lügen wollen, indem er in Wort oder That
uns ein leeres Schattenbild darstellt? — Ich
weiſs nicht, sagte er. — Du weiſst nicht,
sprach ich, daſs die wahre Lüge, wenn es
anders möglich ist so zu reden, alle Götter
und Menschen hassen? — Wie meinst du das?
sagte er. — So, sprach ich, daſs das vorzüg-
lichste in sich selbst und über das vorzüglichste

niemand mit Willen täuschen will, sondern am allermeisten fürchtet dort die Unwahrheit zu haben. — Auch so, sprach er, verstehe ich es noch nicht. — Du denkst eben, sagte ich, daſs ich etwas sehr hohes sage; ich meine aber nur, daſs in der Seele über das was ist sich zu täuschen und getäuscht zu haben und thörigt zu sein, und dort die Unwahrheit zu haben und zu besizen, Alle am wenigsten wünschen, sondern sie vielmehr dort vorzüglich hassen. — Bei weitem, sagte er. — Aber mit vollkommnem Recht kann man doch das eben beschriebene die wahre Unwahrheit nennen, ich meine die Unwissenheit in der Seele des Getäuschten. Denn die in den Reden ist nur eine Nachahmung jenes Ereignisses in der Seele und ein später entstandenes Abbild, nicht mehr die unvermischte Unwahrheit. Oder ist es nicht so? — Freilich. — Die eigentliche Unwahrheit wird also nicht nur von Göttern sondern auch von Menschen gehaſst. — Das dünkt mich. — Wie nun aber die Unwahrheit in Reden, wann und wozu ist die doch nüzlich, so daſs sie den Haſs nicht verdient? Nicht gegen die Feinde? und auch der sogenannten Freunde wegen, wenn diese im Wahnsinn oder aus irgend einer Unvernunft etwas arges zu thun unternehmen, wird sie dann nicht als als ein ableitendes Mittel nüzlich? und auch in den eben erwähnten Dichtungen, da wir nicht wissen wie sich die alten Begebenheiten in Wahrheit verhalten, bilden wir der Wahrheit die Unwahrheit so genau als möglich nach, und machen sie dadurch gar sehr nüzlich. — Gewiſs, sprach er, verhält es sich so. — In welcher von diesen Beziehungen nun soll wol Gott die Unwahrheit nüzlich sein? —

Soll er etwa weil ihm das alterthümliche unbekannt ist, um doch etwas ähnliches darzustellen Unwahrheiten vorbringen? — Das wäre ja lächerlich, sagte er. — Also ein unwahrer Dichter ist in Gott nicht zu suchen? — Nein dünkt mich. — Aber aus Furcht vor seinen Feinden könnte er wol lügen? — Weit gefehlt. — Oder wegen Unverstandes und Wahnsinns derer, denen er zugethan ist? — Aber, sagte er, kein Unvernünftiger und Wahnsinniger ist je von Gott geliebt. — Es giebt also nichts um des willen Gott lügen könnte. — Es giebt nichts. — In jeder Hinsicht also ist das dämonische und göttliche ohne Falsch. — Auf alle Weise gewifs, sagte er. — Offenbar also ist Gott einfach und wahr in Wort und That, und verwandelt sich weder selbst, noch hintergeht er Andere weder in Erscheinungen noch in Reden, noch indem er ihnen Zeichen sendet weder im Wachen noch im
383 Schlaf. — So, sprach er, leuchtet es auch mir selbst ein durch deine Reden. — Du räumst also ein, dafs dieses die zweite Vorschrift ist nach der von den Göttern mufs geredet und gedichtet werden, dafs sie weder selbst als Zauberer sich verwandeln, noch auch uns durch Täuschungen verleiten in Wort und That. — Ich räume es ein. — Wenn wir also noch so viel anderes am Homeros loben, so wollen wir doch das nicht loben,* wie Zeus dem Agamemnon den Traum sendet, noch vom Aischylos wenn Thetis sagt Apollon habe singend bei ihrer Hochzeitfeier gepriesen ihr schönes Mutterglük der Söhne krankheitloses spätes Lebensziel. Und dies gesagt bekräftet sein Päan zulezt mein gottbegünstigt Schiksal mich ermuthigend. Da hoft ich trug-

los werde Phoibos Göttermund mir sein der kunstreich Weissagungen sprudelnde. Er aber selbst der Sänger, der selbst dieses sprach, Er selbst von damals Hochzeitsgast, ist selber nun des Sohnes Mörder. Wenn einer dergleichen sagt von den Göttern, wollen wir zürnen und ihm keinen Chor geben, noch leiden, daſs ein Lehrer solches zum Unterricht der Jugend gebrauche, wenn unsere Wächter sollen gottesfürchtig und gottähnlich werden, so weit es dem Menschen nur irgend möglich ist. — Auf alle Weise, sagte er, nehme ich diese Vorschriften an, und möchte sie als Geseze gebrauchen.

DRITTES BUCH.

386 Ueber die Götter also, sprach ich, ist es dergleichen, wie es scheint, was diejenigen von Kindheit an hören und was sie nicht hören müssen, welche die Götter und ihre Eltern ehren und die Freundschaft unter sich nicht für ein geringes halten sollen. — Und ich denke, sagte er, ganz richtig hat sich uns dieses so gezeigt. — Und wie? wenn sie tapfer werden sollen, muſs man ihnen nicht dieses sagen, und was nur im Stande ist darauf zu wirken, daſs sie wenigst möglich den Tod fürchten? Oder glaubst du, es sei irgend jemand tapfer der diese Furcht in sich hat? — Nein beim Zeus, sprach er, ich nicht. — Und wie? wenn einer glaubt daſs es eine Unterwelt giebt, und zugleich daſs sie furchtbar ist, meinst du der werde irgend ohne Furcht vor dem Tode sein, und in Gefechten lieber den Tod als Niederlage und Knechtschaft wählen? — Keineswegs. — Wir müssen also, wie es scheint, auch über diejenigen Aufsicht führen, die hierüber Erzählungen vortragen wollen, und sie ersuchen nicht so schlechthin die Unterwelt zu schmähen, sondern sie lieber zu loben, weil sonst was sie sagten weder richtig sein würde noch auch denen nüzlich welche wehrhaft sein sollen. — Das müssen wir, sagte er. — Löschen wir also, sprach ich, von diesem

Gedicht anfangend,* alles dergleichen aus, wie Lieber ja wollt ich das Feld als Tagelöhner bestellen Einem dürftigen Mann, ohn' Erb' und eigenen Wohlstand als die sämmtliche Schaar der geschwundenen Todten beherrschen; und Dafs nicht Menschen erschien und Unsterblichen seine Behausung fürchterlich dumpf, voll Wustes, wovor selbst grauet den Göttern; und Götter so ist denn fürwahr auch noch in Aides Wohnung Seel' und Schattengebild', doch ganz der Besinnung entbehrt sie; und Dafs er allein wahrnähme, denn Andere sind flatternde Schatten; und, aber die Seel' aus den Gliedern entfloh in die Tiefe des Aïs klagend ihr Jammergeschik, getrennt von Jugend und Mannkraft; und, die Seele, wie dampfender Rauch in die Erde sank sie hinab hellschwirrend, und So 387
wie die Fledermäus' im Geklüft der schaudrichten Höle schwirrend umher sich schwingen, wenn ein' aus der Reihe des Schwarmes niedersank von dem Fels, und darauf an einander sich klammern: so mit zartem Geschwirr entschwebten sie. Dieses und alles dergleichen wollen wir bei dem Homeros und den andern Dichtern bevorworten, uns nicht zu zürnen wenn wir es ausstreichen, nicht als ob es nicht dichterisch wäre und dem Volk angenehm zu hören, sondern weil es je dichterischer um desto weniger darf gehört werden von Knaben und Männern, welche sollen frei gesinnt sein und die Knechtschaft mehr scheuen als den Tod. — Auf alle Weise gewifs. — Also sind auch wol ferner alle schrekliche und furchtbare Namen für diese Gegenstände zu verwerfen wie der Kokytos und Styx* und die Unteren und Verdorrten, und was sonst für Namen in diesem Sinne gebildet alle

Hörer wer weifs wie sehr schaudern machen.
Und vielleicht sind sie gut zu etwas anderem,
wir aber fürchten für unsere Wehrmänner,
dafs sie uns nicht durch eben diesen Schau-
der aufgelöster und weichlicher werden als
billig. — Und mit Recht gewifs fürchten wir
das. — Ist also dies fortzuschaffen? — Ja. —
Und nach entgegengesezter Weise mufs gere-
det und gedichtet werden. — Offenbar. —
Also auch wol die Wehklagen und das Jam-
mern um ausgezeichnete Männer werden wir
abschaffen? — Nothwendig, sagte er, wenn
doch auch das vorige. — Bedenke nur ob wir
recht thun werden sie abzuschaffen oder nicht!
Wir behaupten nemlich, ein rechtschaffener
Mann werde für einen andern solchen, dessen
Freund er auch ist, das Sterben nicht als et-
was furchtbares ansehen. — Das behaupten
wir freilich. — Also kann er auch nicht über
ihn, als dem etwas schrekliches begegnet wäre,
jammern. — Gewifs nicht. — Aber wir sa-
gen auch noch dieses, dafs ein solcher am mei-
sten selbst sich genügt um gut zu leben, und
vorzüglich vor den übrigen eines andern nicht
bedarf. — Richtig, sagte er. — Ihm ist es also
auch am wenigsten schreklich, Söhne und Brü-
der zu verlieren, oder Besizthümer und derglei-
chen etwas. — Am wenigsten gewifs. — Am
wenigsten also werde er auch jammern, sondern
es auf das gleichmüthigste ertragen, wenn ein
solcher Unfall ihn trifft. — Bei weitem. —
Mit Recht also schaffen wir die Klagen um
berühmte Männer ab, und überlassen sie den
Weibern, jedoch auch unter diesen nicht ein-
388 mal den besseren, und solchen Männern die
nichts taugen, damit diejenigen sich schämen
ähnliches zu thun, die wir zum Schuz des

Landes erziehen. — Richtig, sagte er. — Wiederum also bitten wir den Homeros und die andern Dichter nicht zu dichten* den Achilleus der Göttin Sohn, Bald auf die Seiten darniedergelegt und bald auf den Rükken, bald auf das Antliz hin, dann plözlich empor sich erhebend, Schweifend am Ufer des Meeres des unermeſslichen, noch auch mit beiden Händen des schwärzlichen Staubes ergreifend überstreuend das Haupt, noch auch sonst weinend und jammernd, wie jener ihn viel und mannigfaltig dargestellt hat, noch auch den Priamos der doch den Göttern genaht war, Allen flehend umher auf schmuzigem Boden sich wälzend, Nennend jeglichen Mann mit seinem Namen. Und noch weit mehr als dies werden wir sie bitten uns die Götter nicht jammernd zu dichten, und sagend Weh mir Armen, o mir unglüklichen Heldenmutter. Und wenn auch Götter mögen sie doch wenigstens nicht wagen den gröſsten der Götter so unähnlich sich selbst darzustellen, daſs er sagt, Wehe doch einen Geliebten umhergejagt um die Mauer seh ich dort mit den Augen und ach, sein jammert mich herzlich. Und, wehe mir wenn das Geschik Sarpedon meinen Geliebten unter Patroklos Hand des Menoitiaden mir bändigt. Denn lieber Adeimantos wenn dergleichen unsere Jünglinge ernsthaft anhören und nicht darüber lachen als über ganz unwürdige Rede: so hätte es gute Wege, daſs einer sich selbst, der doch nur ein Mensch ist, solcher Dinge unwerth halten und sich selbst strafen sollte, wenn ihm etwan in den Sinn käme dergleichen zu reden oder zu thun; sondern ohne sich zu schämen oder sich zurükzuhalten, würde jeder uns auch über geringe Er-

eignisse gar viel Jammer und Wehklagen vorsingen. — Vollkommen richtig, sprach er, bemerkst du das. — So soll es aber doch nicht sein, wie unsere Rede uns nur eben andeutete, der wir doch folgen müssen, bis uns jemand durch eine andere schönere überführt. — Das müssen wir freilich. — Aber auch sehr lachlustig dürfen sie doch nicht sein. Denn wenn sich jemand in heftigem Lachen gehn läſst, so sucht dergleichen auch immer wieder eine heftige Umwendung. — Das dünkt mich wol, sagte er. — Weder also, wenn uns jemand Menschen, die der Rede werth sind, vom Gelächter überwältiget darstellt, dürfen
389 wir uns das gefallen lassen, noch viel weniger aber wenn Götter. — Bei weitem, sprach er. — Also wollen wir dem Homeros auch das nicht durchgehn lassen von den Göttern, doch unermeſsliches Lachen erscholl den seligen Göttern Als sie sahn wie Hefaistos in emsiger Eil umherging; das dürfen wir nicht gelten lassen nach deiner Rede. — Wenn du diese Rede, sprach er, als mein ansehn willst, dürfen wir es allerdings nicht gelten lassen. — Allein auch die Wahrheit müssen wir doch gar sehr hoch ansezen. Denn wenn das nun eben gesagte richtig, und in Wahrheit den Göttern Täuschung unnüz den Menschen aber heilsam* ist, nach Art der Arznei: so ist doch offenbar, daſs wir dergleichen den Aerzten überlassen müssen, andere Unkundige aber sich nicht damit befassen dürfen. — Das ist offenbar, sagte er. — Also denen die in der Stadt regieren, wenn überall irgend jemanden, kann es zukommen Unwahrheit zu reden, der Feinde oder auch der Bürger wegen zum Nuzen der Stadt; alle Andern aber dürfen sich

hiemit gar nicht befassen. Sondern wenn etwa gar irgend ein Einzelner diese Regierenden täuschen wollte, werden wir sagen dies sei dasselbe und ein noch gröſseres Vergehen, als wenn der Kranke dem Arzt, oder wer Leibesübungen] treibt seinem Meister über den Zustand seines Leibes nicht die Wahrheit sagt, oder wenn einer den Schiffsmeister über das Schiff und die Schiffsleute nicht recht berichtet, was entweder er selbst oder ein anderer Schiffender thut. — Vollkommen richtig, sagte er. — Wenn du also irgend einen Andern ertappst in der Stadt, daſs er lügt, einen von denen die gemeinsame Künste verstehen als den Seher, den heilenden Arzt und den Meister des Baues: so wirst du ihn strafen weil er eine Handlungsweise einführt, die für eine Stadt eben so sehr als für ein Schiff zerstörend und verderblich ist. — Wenn nemlich, sprach er, mit der Rede auch die That stimmen soll. — Und wie? werden etwa unsere Jünglinge nicht auch Besonnenheit nöthig haben? — Wie sollten sie nicht? — Und besteht nicht die Besonnenheit für den groſsen Haufen in dergleichen vornemlich, daſs sie den Herrschenden unterwürfig sind, selbst aber auch herrschen über ihre Lust an Speise und Trank und an den Liebessachen? — Das dünkt mich wenigstens. — Dergleichen also, denke ich, werden wir sagen sei schön gesagt, wie beim Homeros Diomedes sagt,* Trauter o halte dich still und gehorche du meiner Ermahnung und was damit zusammenhängt, Jene wandelten still, die muthbeseelten Achaier ehrfurchtvoll verstummend den Königen und was sonst von dieser Art ist? — Schön allerdings. — Wie aber dergleichen? Trunkenbold mit dem

Blikke des Hunds und dem Muthe des Hirsches, und was weiter folgt, oder was sonst
390 wo einer in Rede oder Dichtung als Untergebener übermüthiges gesagt hat gegen Vorgesezte? — Nicht schön. — Zur Besonnenheit wenigstens denke ich nicht, daſs es Jünglingen dienlich ist zu hören; wenn es ihnen aber sonst anderes Vergnügen macht, das ist gar nicht zu verwundern. Oder wie kommt es dir vor? — Eben so, sagte er. — Und wie? wenn man im Gedicht den weisesten Mann sagen läſst, das dünke ihm die seligste Wonne von allem, wenn voll vor jedem die Tische stehn mit Brodt und Fleisch, und geschöpfeten Wein aus dem Kruge fleiſsig der Schenk umträgt und umher eingieſst in die Becher, meinst du das sei einem jungen Manne zur Selbstbeherrschung förderlich zu hören? oder das Doch ist Hungerssterben das jammervollste Verhängniſs? oder daſs Zeus, was er während die andern Götter und die Menschen schliefen, allein wachend beschlossen hatte, das insgesammt leichtfertig vergiſst, lediglich aus Verlangen nach der Liebeslust, und dergestalt auſser sich gesezt wird beim Anblik der Hera, daſs er nicht einmal ins Gemach gehn will, sondern gleich dort begehrt auf der Erde sich zu ihr zu gesellen, und selbst sagt, er sei so von dem Verlangen überwältigt, wie nicht einmal damals als sie zuerst einander genahet, geheim vor den liebenden Eltern? noch auch wie Ares und Aphrodite vom Hephaistos gefangen wurden eben solcher Dinge wegen? — Beim Zeus, sprach er, allerdings scheint mir das hiezu nicht förderlich. — Sondern, sprach ich, wenn irgendwo von berühmten Männern, in Reden und Thaten, Beweise vor-

kommen von Festigkeit gegen alles, das mö-
gen sie sehen und hören; wie etwa dieses,
Aber er schlug an die Brust und strafte das
Herz mit den Worten, Dulde nun aus mein
Herz, noch härteres hast du geduldet. — Auf
alle Weise freilich, sagte er. — Auch wol
bestechlich mufs man die Männer nicht wer-
den lassen noch auch geldgierig. — Keines-
weges. — Also auch ihnen nicht singen Göt-
ter gewinnet Geschenk,* Geschenk auch mäch-
tige Herrscher; noch soll man des Achilleus
Erzieher Phoinix loben, als rede er verständi-
ges, indem er ihm den Rath giebt, falls er
Geschenke bekäme den Achaiern zu helfen,
ohne Geschenk aber nicht von seinem Zorne
zu lassen. Und auch vom Achilleus selbst
wollen wir nicht annehmen noch eingestehen
er sei so geldgierig, dafs er vom Agamemnon
Geschenke genommen und wiederum für ei-
nen Preis auch den Leichnam losgegeben, an-
ders aber es nicht gewollt. — Freilich ist es 391
nicht billig, sagte er, dergleichen zu loben. —
Ich trage auch nur Bedenken, sprach ich, des
Homeros wegen zu sagen es sei auch nicht
fromm dergleichen auf den Achilleus auszusa-
gen, oder wenn Andere es sagen zu glauben.
Eben so wenig, dafs er zum Apollon gesagt
habe: O des Betrugs! Ferntreffer du grausam-
ster unter den Göttern. Traun ich rächte mich
gern, wenn genug der Stärke mir wäre! Und
wie er dem Flusse, der doch ein Gott ist, in gar
nichts folgen wollte, sondern nur auf Kampf
gestellt war, und ein andermal von seinen
dem andern Flufs dem Spercheios geweihten
Haaren sagte, Lafs mich dem Held Patroklos
das Haar mitgeben zu tragen, der doch todt
war, und dafs er das wirklich gethan, mufs

man nicht glauben. Und wiederum die Schleifungen des Hektors um das Grabmal des Patroklos, und die Schlachtungen der Gefangenen auf seinem Scheiterhaufen, alles das wollen wir läugnen, daſs es der Wahrheit gemäſs erzählt sei, und wollen die Unsrigen nicht glauben lassen, daſs Achilleus der Sohn einer Göttin und des höchst verständigen Peleus, des dritten vom Zeus her, und der Zögling des weisen Cheiron, so ganz verworren gewesen, daſs er zwei einander entgegengesezte Krankheiten in sich nährte, nemlich Niederträchtigkeit mit Habsucht und zugleich Uebermuth gegen Götter und Menschen. — Du hast Recht, sagte er. — Wir wollen also, fuhr er fort, auch ja nicht das glauben, oder erzählen lassen, daſs Theseus des Poseidon und Peirithoos des Zeus Sohn dergestalt auf frevelhaften Raub ausgegangen sind, noch daſs irgend ein anderer Göttersohn und Heros gewagt habe ruchloses und frevelhaftes auszuüben, dergleichen man ihnen jezt anlügt; sondern wir wollen die Dichter noch nöthigen zu erklären, entweder daſs solches nicht dieser Männer Thaten, oder daſs sie selbst nicht Söhne der Götter sind, beides zusammen aber nicht zu sagen, noch darauf auszugehn unsere Jugend zu überreden, daſs die Götter Unheil erzeugen und daſs Heroen um nichts besser sind als Menschen. Denn wie wir auch vorher schon sagten, dergleichen ist weder fromm noch wahr. Denn wir haben ja gezeigt, daſs von den Göttern böses unmöglich entstehen könne. — Wie wäre es wol anders möglich! — Und den Hörenden ist dergleichen verderblich. Denn jeder wird es nun sich selbst leicht nachsehen schlecht zu sein, wenn er glaubt,

daſs eben dergleichen auch thun und gethan
haben, die ächten Götterstammes sind,* so nah
dem Zeus, daſs ihnen auf des Ida Höhn sein
väterlicher Altar steht im Aetherduft, und
noch in ihnen kenntlich rinnt das Götterblut.
Weshalb man dergleichen Erzählungen ruhen
lassen muſs, damit sie unserer Jugend nicht
gar groſse Leichtigkeit zum Schlechten ein- 392
flöſsen. — Ganz offenbar! sagte er. —

Was für eine Gattung von Reden, sprach
ich, ist uns also nun noch übrig, wovon wir
bestimmen müſsten wie sie vorzutragen sind
und wie nicht? Denn wie über die Götter geredet werden soll, das ist festgesezt, und auch
über die anderen höheren Wesen und die Heroen und die in der Unterwelt. — Allerdings.
— Wäre nun nicht die über die Menschen
noch übrig? — Offenbar ja. — Also ist uns
unmöglich, o Freund, dieses gegenwärtig ganz
in Ordnung zu bringen. — Wie so? — Weil
ich denke wir werden sagen, daſs eben Dichter sowol als Redner auch über die Menschen
gar verkehrt reden in den wichtigsten Dingen, daſs nemlich viele Ungerechte doch glükselig wären, und Gerechte elend, und daſs Unrechtthun Vortheil bringe, wenn es verborgen
bleibt, die Gerechtigkeit hingegen fremdes
Gut sei aber eigner Schade; und, denke ich,
dergleichen werden wir zu sagen verbieten,
das Gegentheil aber ihnen auftragen zu singen und zu dichten. Oder meinst du nicht?
— Ich weiſs es sehr gewiſs, sagte er. — Nicht
wahr aber, wenn du mir zugestehst daſs ich
Recht habe, so werde ich dann behaupten, du
habest mir auch das zugestanden was wir
schon so lange suchen. — Das hast du ganz
richtig eingewendet, sagte er. — Also daſs

von Menschen auf diese Art müsse geredet werden, wollen wir dann festsezen, wenn wir werden gefunden haben, wie es mit der Gerechtigkeit beschaffen und wie wesentlich sie dem nüzlich ist der sie hat, mag er nun in dem Ruf stehn ein solcher zu sein oder auch nicht. — Vollkommen richtig, sagte er. — Von den Reden sei es also hiermit ein Ende. Ueber den Vortrag derselben aber, meine ich, müssen wir nächstdem reden, und dann werden wir was gesagt werden darf, und wie gesagt vollständig erwogen haben. — Da sagte Adeimantos, Dieses verstehe ich nicht, wie du es meinst. — Aber, sprach ich, Du muſst es doch. Vielleicht nun wirst du es so besser einsehen. Ist nicht alles was von Fabellehrern und Dichtern gesagt wird eine Erzählung entweder geschehener Dinge, oder jeziger oder künftiger? — Was wol anderes? sagte er. — Und führen sie es nicht entweder in einfacher Erzählung aus, oder in einer in Darstellung eingekleideten oder in beiden zusammen? — Auch dieses, sprach er, muſs ich erst noch genauer verstehen. — So scheine ich ja, sprach ich, gar ein lächerlicher und unverständlicher Lehrer zu sein! Ich will also, wie die welche sich auf Reden nicht verstehen, nicht im allgemeinen, sondern ein einzelnes Stük heraus nehmend versuchen, dir an diesem zu zeigen wo ich hinaus will. Sage mir also, kennst du den Anfang der Ilias, wo der Dichter sagt, Chryses habe den Agamemnon gebeten seine Tochter loszugeben, dieser aber sei zornig geworden, und jener, da er nichts ausgerichtet, habe die Achaier vor dem Gotte verwünscht?
393 — Sehr gut. — Du weiſst also auch, daſs bis zu diesen Versen, und er flehete allen Achaiern,

Achaiern, Aber zumeist den Atreiden, den zween Heerfürsten der Völker, der Dichter selbst redet, und auch gar nicht darauf ausgeht unser Gemüth anderwärts hin zu wenden, als ob ein Anderer der Redende wäre als er selbst, dafs er aber das folgende, als ob er selbst der Chryses wäre, redet, und sich alle ersinnliche Mühe giebt uns dahin zu bewegen, dafs uns nicht Homeros scheine der Redende zu sein, sondern der alte Priester. Und fast die ganze übrige Erzählung hat er auf diese Art eingerichtet von den Begebenheiten in Ilion sowol als in Ithaka und der ganzen Odyssee. — Allerdings, sagte er. — Erzählung nun ist doch beides, wenn er Reden vorträgt, und wenn das zwischen den Reden. — Wie sollte es nicht! — Aber wenn er irgend eine Rede vorträgt, als wäre er ein Anderer: müssen wir nicht sagen, dafs er dann seinen Vortrag jedesmal so sehr als möglich dem nachbildet, den er vorher ankündigt dafs er reden werde? — Das müssen wir sagen. Denn wie könnten wir anders! — Nun aber sich selbst einem Andern nachbilden in Stimme oder Geberde, das heifst doch den darstellen dem man sich nachbildet? — Was sonst? — In einem solchen Falle also, scheint es, vollbringen dieser und andere Dichter ihre Erzählung durch Darstellung. — Allerdings. — Wenn nun nirgends der Dichter sich selbst verbergen wollte: so würde er dann seine ganze Erzählung ohne Darstellung verrichtet haben. Damit du aber nicht sagst, dafs du wieder nicht verstehst, wie das geschehen könne will ich es dir vortragen. Wenn nemlich Homeros, nachdem er gesagt, dafs Chryses gekommen sei Lösung für seine Tochter darzubringen, und die

Achaier zu bitten vornemlich aber die Könige, nachher nicht, als wäre er Chryses, weiter redete sondern noch immer als Homeros: so wisse dafs es dann keine Darstellung wäre, sondern einfache Erzählung. Sie würde aber so ohngefähr lauten; ich mufs sie jedoch ohne Silbenmaafs vortragen, denn ich bin nicht dichterisch. Nachdem der Priester gekommen, wünschte er jenen, dafs die Götter ihnen geben möchten nach der Einnahme von Troja wohlbehalten zu bleiben, sich selbst aber dafs sie die Tochter losgäben für dargebotene Entschädigung und aus Scheu vor dem Gotte. Als er nun dieses gesagt, begrüfsten ihn ehrerbietig die Andern und pflichteten ihm bei; Agamemnon aber befahl ihm ergrimmt jezt fortzugehn und auch nie wiederzukehren, damit ihm dann nicht auch der Stab und der Lorbeer des Gottes unnüz wären. Ehe aber seine Tochter loskäme, sagte er, solle sie bei ihm in Argos alt werden. Und gehn hiefs er ihn, und ihn nicht reizen, damit er wolbehalten heimkehren möge. Der Alte als er dies
394 vernommen, fürchtete sich und ging schweigend fort. Als er aber das Lager hinter sich hatte, betete er vieles zum Apollon, bei allen Namen ihn anrufend und ihm in Erinnerung bringend und anrechnend was er ihm jemals bei Erbauungen von Tempeln und Darbringung von Opfern wolgefälliges geleistet, dafür flehete er nun möchte seine Thränen den Achaiern Apollon vergelten mit seinem Geschofs. Auf diese Art, sprach ich, Freund, macht sich ohne Darstellung eine einfache Erzählung. — Ich verstehe, sagte er. — Verstehe aber auch noch, sprach ich, wie hievon wiederum das Gegentheil erfolgt, wenn jemand das dem

Dichter angehörige zwischen den Reden herauswerfend nur die Wechselreden übrig läſst. — Auch dieses, sagte er, verstehe ich, daſs es mit den Tragödien eine solche Bewandniſs hat. — Und jezt denke ich dir schon deutlich zu machen, was ich vorher nicht vermochte, daſs von der gesammten Dichtung und Fabel einiges ganz in Darstellung besteht, wie du sagst die Tragödie und Komödie, anderes aber in dem Bericht des Dichters* selbst, welches du vorzüglich in den Dithyramben finden kannst, noch anderes aus beiden verbunden, wie in der epischen Dichtkunst, und auch vielfältig anderwärts, wenn du mich verstehest. — Ich begreife jezt sehr gut, sagte er, was du damals sagen wolltest. — Auch des noch früheren erinnere dich also, als wir sagten, was geredet werden soll sei schon bestimmt, wie aber, das sei noch zu erwägen. — Dessen erinnere ich mich freilich. — Dieses nun war es eben was ich meinte, daſs es nöthig wäre uns darüber zu verständigen, ob wir die Dichter sollten darstellend ihre Erzählungen vortragen lassen, oder ob einiges zwar darstellend anderes aber nicht, und was doch auf jede von beiden Arten, oder ob sie gar nicht darstellen sollen. — Ich ahnde, sagte er, du willst überlegen, ob wir die Tragödie und Komödie in unseren Staat aufnehmen sollen, oder ob auch nicht. — Vielleicht, sprach ich, auch noch mehr als dies, denn ich weiſs es weiter noch nicht; sondern wohin uns die Rede, unser Wind gleichsam, bringen wird, dahin müssen wir gehen. — Gar recht, sagte er, sprichst du. — Dieses also, o Adeimantos, betrachte, ob unsere Wehrmänner darstellend sein sollen oder nicht. Oder gehört auch dies

unter das vorige, daſs jeder einzelne einerlei Verrichtung zwar vollkommen verrichten kann, vielerlei aber nicht, sondern wenn er dies unternähme, indem er sich mit vielerlei befaſste, alles so weit verfehlen würde, daſs er sich nirgend wie auszeichnete? — Das kann er wol nicht anders. — Also gilt auch wol von der Darstellung das nemliche, daſs derselbe vielerlei so gut wie eins* darzustellen nicht im
395 Stande ist. — Freilich nicht. — Daſs hat also gute Wege, daſs jemand sich zugleich irgend eines würdigen Geschäftes befleiſsigen, und dabei noch vielerlei darstellen und im Darstellen ein Künstler sein sollte; da ja nicht einmal zweierlei Darstellungen, die einander doch nahe genug zu stehen scheinen, dieselben Personen gut darstellen können, wie Komödien und Tragödiendichter. Oder nanntest du diese nicht eben Darstellungen? — Das that ich, und du sagst ganz recht, daſs dieselbigen Männer sich nicht auf beiderlei verstehn. — Auch nicht Rhapsode und Schauspieler ist ja jemand zugleich. — Richtig. — Ja auch nicht einmal dieselben Schauspieler haben sie in der Komödie und in der Tragödie. Das alles aber sind doch Darstellungen; oder nicht? — Darstellungen. — Und in noch kleinere Theile als diese, o Adeimantos, scheint mir die menschliche Natur so zerstükkelt zu sein, daſs einer unfähig ist vielerlei schön darzustellen, eben so wenig als jenes zu verrichten wovon eben Darstellungen sollen Abbilder sein. — Vollkommen richtig, sprach er. — Wenn wir also unsere erste Rede aufrecht halten wollen, daſs die Wehrmänner uns von allen Geschäften entbunden nichts anderes schaffen sollen, als nur die Freiheit des Staats recht

vollkommen, und sich auf nichts anderes befleifsigen was nicht hierzu beiträgt: so dürfen sie eben gar nichts anderes verrichten oder nachahmend darstellen; wenn aber ja darstellen, dann mögen sie nur was dahin gehört gleich von Kindheit an nachahmen, tapfere Männer, besonnene fromme edelmüthige und anderes der Art, unedles aber nichts weder verrichten noch auch nachzuahmen geschikt sein, noch sonst etwas schändliches, damit sie nicht von der Nachahmung das Sein davon tragen. Oder hast du nicht bemerkt, dafs die Nachahmungen, wenn man es von Jugend an stark damit treibt, in Gewöhnungen und in Natur übergehen, es betreffe nun den Leib oder die Töne oder das Gemüth? — Allerdings, sprach er. — Wir werden also nicht erlauben, dafs die, von denen wir sagen, dafs wir uns ihrer annehmen und dafs sie tüchtige Männer werden sollen, ein Weib darstellen da sie doch Männer sind, mag es nun eine junge sein oder alte, oder die auf ihren Mann schimpft, oder die mit den Göttern eifert und gegen sie grofs thut, weil sie sich einbildet glükselig zu sein, oder die sich in Unglük und Trauer und Jammer befindet; eine kranke aber gar oder verliebte oder gebährende noch viel weniger. — Ganz gewifs, sagte er. — Also auch nicht Mägde und Knechte, welche thun was Knechte pflegen. — Auch das nicht. — Also auch wol nicht schlechte Männer, wie ja folgt, feigherzige, und die das Gegentheil ausüben von dem vorher beschriebenen, einander beleidigend und verspottend und beschimpfend im Rausch oder auch nüchtern, und was sonst solche in Worten und Thaten unter einander und gegen Andere begehen. Ich denke aber auch Wahn- 396

sinnigen mufs man sie nicht gewöhnen sich ähnlich zu machen in Reden oder Thaten. Denn kennen mufs man freilich wahnsinnige eben wie böse Männer und Frauen, dichten aber oder darstellen nichts von ihnen. — Vollkommen richtig! sagte er. — Wie aber Schmiedende oder die sonst in einer Handarbeit begriffen sind, oder Rudernde im Kriegsfahrzeug oder sonst etwas von solchen Dingen, sollen sie das durch Nachahmung darstellen? — Und wie doch, sagte er, da ihnen ja nicht einmal erlaubt sein soll, auf irgend etwas der Art auch nur zu achten! — Wie aber wiehernde Pferde und brüllende Stiere und rauschende Flüsse und brausende Meere und Donner und alles dergleichen wiederum, werden sie das wol darstellen? — Es ist ihnen ja untersagt, sprach er, sowol toll zu sein als tollen sich nachzubilden. — Wenn ich also, sprach ich, recht verstehe was du sagst; so giebt es eine Art des Vortrags und der Erzählung, deren sich der wahrhaft gute und treffliche bedienen wird, so oft er etwas zu sagen hat, und wiederum eine andere dieser unähnliche Art, an die sich immer der halten und darin vortragen wird, der entgegengesezt geartet und gebildet ist. — Und was für welche, fragte er, sind diese? — Mich dünkt nemlich, sprach ich, der verständige Mann, wenn er in der Erzählung auf eine Rede oder Handlung eines wakkeren Mannes kommt, wird er sie wol als selbst jener seiend vortragen wollen und sich einer solchen Nachahmung nicht schämen, und zwar vorzüglich den wakkeren Mann nachahmend indem er sicher und besonnen handelt, minder aber schon und weniger wenn er durch Krankheit oder

Liebe unsicher gemacht ist, oder durch einen Rausch oder sonst ein Mifsgeschikk: kommt er aber an einen seiner unwürdigen, so wird er nicht wollen ernsthafterweise sich dem schlechteren nachbilden, es müfste denn sein in wenigem wenn auch ein solcher einmal etwas gutes ausrichtet, sondern er wird sich schämen, sowol weil er ungeübt ist solche nachzuahmen, als auch weil er unwillig ist in die Formen schlechterer sich einzuzwängen und abzudrukken, und es sich zur Schmach rechnet in seiner Seele, es müfste denn ganz zum Scherz geschehen. — Das leuchtet ein, sagte er. — Also wird er sich einer solchen Erzählung bedienen, wie wir kurz vorher gezeigt haben an den homerischen Gedichten, und sein Vortrag wird allerdings Theil haben an beiden, der Darstellung und der eigentlichen Erzählung, jedoch so, dafs in einem grofsen Umfang von Rede nur ein kleiner Theil Darstellung vorkommen wird? Oder ist das nichts gesagt? — Vollkommen so, sprach er, wie eines solchen Redners Art und Weise nothwendig sein wird. — Also auch, sprach ich, wer nicht 397
ein solcher ist, wird wiederum je schlechter er ist um desto mehr alles erzählen und nichts seiner für unwerth halten; so dafs er unweigerlich alles im Ernst und vor Vielen nachahmen wird, sowol wovon wir eben sprachen als auch Donner und Geräusch von Sturm und Hagel und von Axen und Rädern, und Töne von Trompeten und Flöten und Pfeifen und allerlei Instrumenten, und die Stimme von Hunden und Schafen und Vögeln, und kurz der ganze Vortrag von solchen wird nachahmend sein an Stimme und Geberden, und nur wenig reine Erzählung haben. — Nothwendig,

sagte er, ist auch dieses so. — Dieses nun, sprach ich, sind die beiden Arten des Vortrages, die ich meinte. — Das sind sie. — Nun hat doch wol die eine von ihnen nur geringe Veränderungen; und wenn jemand dem Vortrag angemessene Gesangweise * und Takt unterlegen will, so wird der richtig redende fast immer nach derselben Weise zu reden haben und nach Einer Tonart, denn die Veränderungen sind nur gering, und eben so ohngefähr wird es auch mit dem Takte sein. — Offenbar, sagte er, verhält es sich so. — Wie aber die Gattung des Anderen? bedarf die nicht im Gegentheil aller Tonarten und aller Bewegungen, wenn sie gehörig vorgetragen werden soll, weil sie so vielfältige Arten von Veränderungen enthält? — Gar sehr verhält es sich so. — Müssen nun nicht alle Dichter, und die etwas vortragen, entweder mit dem einen oder dem andern dieser Urbilder des Vortrages zusammentreffen, oder aus beiden eine mischen? — Nothwendig, sagte er. — Wie wollen wir es also halten? sprach ich. Wollen wir alle diese in unsere Stadt aufnehmen, oder nur den einen von den ungemischten? oder den gemischten? — Wenn meine Meinung durchgeht, sagte er, nur den Nachahmer des tugendhaften den ungemischten. — Aber doch, o Adeimantos, ist auch der gemischte sehr anmuthig, bei weitem am angenehmsten aber ist den Knaben und ihren Führern der entgegengesezte von dem den du wählst, und so auch dem gröſsten Haufen des Volks. — Am angenehmsten freilich. — Vielleicht aber, sprach ich, meinst du er schikke sich nicht in unsere Verfassung, weil es keinen zweigestaltigen oder gar vielgestaltigen Mann bei uns

giebt, da jeder nur eins verrichtet. — Freilich schikt er sich nicht. — Deshalb nun werden wir in einer solchen Stadt allein den Schuster nur als Schuster finden, und nicht auch als Steuermann neben der Schusterei, und den Landmann nur als Landmann, nicht auch als Richter neben dem Akkerbau, und den Krieger nur als Krieger, nicht auch als Gewerbsmann neben der Kriegskunst, und so alle. — Richtig, sagte er. — Einem Mann also, wie es scheint, der sich künstlicherweise
vielgestaltig zeigen kann und alle Dinge nach- 398
ahmen, wenn uns der selbst in die Stadt käme und auch seine Dichtungen uns darstellen wollte, würden wir Verehrung bezeigen als einem heiligen und wunderbaren und anmuthigen Mann, würden ihm aber sagen, daſs ein solcher bei uns in der Stadt nicht sei und auch nicht hineinkommen dürfe, und würden ihn, das Haupt mit vieler Salbe begossen und mit Wolle bekränzt, in eine andere Stadt geleiten, selbst aber uns mit dem strengeren und minder anmuthigen Dichter und Fabellehrer der Nüzlichkeit wegen begnügen, der uns des würdigen Mannes Vortrag nachahmend darstellt, und was er sagt nach jenen Vorschriften redet die wir schon anfänglich gesezlich gemacht haben, als wir uns darangaben die Krieger zu erziehen. — Gewiſs, sagte er, so würden wir es machen, wenn es von uns abhinge. — Nun aber, sprach ich, lieber, scheint uns der Theil der Musik, der es mit den Reden und Fabeln zu thun hat, ganz abgehandelt zu sein; denn was gesprochen werden soll und wie haben wir bestimmt. — Das scheint mir selbst so, sagte er. —

Nun wäre also noch der Theil von der Art und Weise der Gesänge und ihrer Begleitung übrig? — Offenbar. — Könnten aber nun nicht Alle und jeder schon finden was wir darüber zu sagen haben, und wie beides beschaffen sein muſs, wenn wir mit dem vorher gesagten auch hier übereinstimmen wollen? — Da lachte Glaukon und sagte, Ich also, o Sokrates, scheine keiner von diesen allen und jeden zu sein; wenigstens wüſste ich nicht gleich im Augenblik gründlich meine Meinung darüber abzugeben was wir wol sagen müssen, ich ahnde es jedoch. — Auf alle Weise, sprach ich, wirst du doch dieses gründlich zu sagen wissen, daſs der Gesang aus dreierlei besteht, den Worten, der Tonsezung und dem Zeitmaaſs. — Ja, sagte er, das wol. — Was nun daran Rede ist kann doch nicht unterschieden sein von der nicht gesungenen Rede, in Bezug darauf, daſs es nach demselben Vorbild muſs gesprochen werden, welches wir vorher beschrieben haben und auf gleiche Weise? — Richtig, sagte er. — Und Tonart und Takt müssen doch der Rede folgen? — Wie sollten sie nicht! — Aber Klagen und Jammer, sagten wir doch, brauchten wir in Reden gar nicht. — Freilich nicht. — Welches sind nun die kläglichen Tonarten? Sage du es mir, denn du bist ja ein Tonkünstler. — Die vermischt lydische und die hochlydische und einige ähnliche. — Diese also sind auszuschlieſsen; denn sie sind schon Weibern nichts nuz die tüchtig werden sollen, geschweige Männern. — Freilich. — Aber Trunkenheit ist doch für Wehrmänner das unziemlichste und Weichlichkeit und Faulheit. — Gewiſs. — Welche Tonarten sind also weich-

lich und bei Gastmahlen üblich? — Jonisch, sprach er, und lydisch, welche auch die schlaffen heifsen. — Wirst du also diese, lieber, für kriegerische Männer wol irgend brauchen können? — Keinesweges, sagte er, und also 399
scheint dir nur Dorisch und Phrygisch übrig zu bleiben. — Ich kenne, sagte ich, die Tonarten nicht; aber lasse mir jene Tonart übrig, welche dessen Töne und Sylbenmaafse angemessen darstellt, der sich in kriegerischen Verrichtungen und in allen gewaltthätigen Zuständen tapfer beweiset, und der auch wenn es mifslingt, oder wenn er in Wunden und Tod geht oder sonst von einem Unglük befallen wird, in dem allen wohlgerüstet und ausharrend sein Schiksal besteht. Und noch eine andere für den, der sich in friedlicher nicht gewaltsamer sondern gemächlicher Thätigkeit befindet, sei es dafs er einen Andern wozu überredet und erbittet, durch Flehen Gott oder durch Belehrung und Ermahnung Menschen, sei es im Gegentheil, dafs er selbst einem andern bittenden oder belehrenden und umstimmenden stillhält, und dem gemäfs vernünftig handelt und nicht hochfahrend sich beweiset, sondern besonnen und gemäfsigt in alle dem sich beträgt, und mit dem Ausgang zufrieden ist. Diese beiden Tonarten,* eine gewaltige und eine gemächliche, welche der Unglüklichen und Glüklichen, der Besonnenen und Tapfern Töne am schönsten nachahmen werden, diese lasse mir. — Wol! sprach er, du willst keine andern behalten, als die ich schon eben nannte. — Also, sprach ich, werden wir keiner vielsaitigen Instrumente und keines auf allerlei Tonarten eingerichteten bedürfen zu unsern Gesängen und Liedern. — Nein, sagte

er, es scheint nicht. — Leute also, die Har-
fen und Cymbeln machen, und alle Instru-
mente die aus vielen Saiten bestehen und für
viele Tonarten gerecht sind, werden wir nicht
hegen. — Offenbar nicht. — Und wie? wirst
du Flötenmacher oder Flötenspieler in die Stadt
aufnehmen? oder ist nicht dies das vielsai-
tigste Instrument, und sind nicht die auf alle
Tonarten eingerichteten nur Nachahmungen
der Flöte? — Offenbar, sprach er. — Also
bleiben dir die Lyra übrig und die Kithara,
und sind in der Stadt zu brauchen; und auf
dem Lande dagegen würden die Hirten irgend
eine Art von Pfeife haben. — So bescheidet
uns wenigstens die Rede, sagte er. — Und
wir werden ja auch wol nichts arges thun,
sprach ich, wenn wir den Apollon und des-
sen Instrumente dem Marsyas und den seini-
gen vorziehn. — Nein beim Zeus, sprach er,
gewiſs nicht. — Und beim Hunde, fuhr ich
fort, ohne es gemerkt zu haben, reinigen wir
wieder die Stadt, von der wir vorher sagten
sie schwelge. — Daran thun wir ja sehr weise,
sprach er. — Wolan denn, sprach ich, rei-
nigen wir auch noch das übrige! Denn auf
die Tonarten folgt nun billig wegen des Zeit-
maaſses, daſs wir darin auch nicht das man-
nigfaltige suchen noch Bewegungen von aller
möglichen Art, sondern nur sehen, welches
die Zeitmaaſse eines sittsamen und tapferen
Lebens sind, und wenn wir diese gefunden
haben, dann solchem Verhältniſs auch den Fuſs
zu folgen nöthigen wie das Lied, nicht aber
400 die Rede dem Fuſse oder dem Liede. Wel-
ches aber diese Taktarten sind, das ist, wie
auch bei den Tonarten deine Sache, anzuge-
ben. — Aber beim Zeus, sprach er, ich weiſs

es nicht zu sagen. Denn daſs es etwa drei Arten* giebt, aus denen alle Bewegungen zusammengesezt werden, so wie bei den Tönen viere aus denen alle Tonarten, dies habe ich angeschaut und könnte es sagen; was für eine Lebensweise aber jede darstellt, daſs wüſste ich nicht zu sagen. — So wollen wir denn dies, sagte ich, erst mit dem Damon berathen, was für Bewegungen wol der Gemeinheit dem Muthwillen der Wildheit und andern Schlechtigkeiten angemessen sind, und was für Zeitmaaſse wir für die entgegengesezten aufbewahren müssen. Ich erinnere mich freilich wol, nur nicht deutlich genug, von ihm gehört zu haben, daſs er einen zusammengesezten enoplischen nannte und einen daktylischen, und daſs er den heroischen, ich weiſs nicht wie, einrichtete und oben und unten gleich in Länge und Kürze sezte, und einen andern, glaube ich, nannte er Jambos einen andern Trochaios, und wies ihnen Längen und Kürzen an. Und an einigen von diesen tadelte und lobte er, glaube ich, die Sezung der Füſse nicht minder als die Takte selbst, oder war es etwas aus beiden zusammengeseztes; denn ich weiſs es nicht recht zu sagen. Aber wie gesagt, dies soll auf den Damon ausgesezt bleiben. Denn es auseinanderzusezen ist keine kleine Sache. Oder meinst du? — Nein ich beim Zeus nicht. — Das aber kannst du doch wol unterscheiden, daſs das wolanständige und unanständige dem wolgemessenen und ungemessenen folgt? — Wie sollte ich nicht! — Aber das wolgemessene und ungemessene wird jenes dem schönen Vortrage sich anbildend folgen, dieses dem entgegengesezten, und das wolklingende und

mißklingende gleichermaßsen, wenn doch überhaupt Zeitmaaß und Gesangweise der Rede, und nicht die Rede ihnen. — Allerdings, sprach er, müssen diese der Rede folgen. — Wie aber, sprach ich, die Art und Weise des Vortrages und die Rede? folgt diese nicht der Gesinnung der Seele? — Wie sollte sie nicht! — Und dem Vortrage das übrige? — Ja. — Also Wolredenheit und Wolklang und Wolanständigkeit und Wolgemessenheit, alles folgt der Wolgesinntheit und Güte der Seele, nicht etwa wie wir versüßsend auch den Dummen eine gute Seele nennen, sondern dem wahrhaft gut und schön der Gesinnung nach geordneten Gemüth. — Auf alle Weise, sagte er. — Müssen nun nicht nach alle diesem auf alle Weise die Jünglinge trachten, wenn sie das ihrige thun sollen? — Freilich müssen sie. — Denn voll ist ja davon die Malerei und alle Arbeiten dieser Art, voll auch die Weberei, die einfache sowol als die künstliche, und die Baukunst und die Verfertigung aller
401 übrigen Gerätschaften, ferner auch des Leibes Natur und aller andern Gewächse, denn alle diesem wohnt ein eine Wolanständigkeit oder Unanständigkeit; und die Unanständigkeit und Ungemessenheit und Mißstönigkeit sind dem schlechten Geschwäz und der Uebelgesinntheit verschwistert, das Gegentheil aber ist mit dem Gegentheil, dem besonnenen und guten Gemüth verschwistert und dessen Darstellung. — Vollkommen richtig, sagte er. — Müssen wir also die Dichter allein in Aufsicht halten, und sie nöthigen dieser guten Gesinnung Bild ihren Dichtungen einzubilden, oder überall bei uns nicht zu dichten? oder müssen auch alle andern Arbeiten unter Auf-

sicht stehn und abgehalten werden dies bösartige und unbändige und unedle und unanständige, weder in Abbildungen des Lebenden, noch in Gebäuden, noch an irgend einem andern Werk anzubringen; oder wer das nicht könnte, dem wäre nicht zu verstatten bei uns zu arbeiten, damit nicht unsere Wehrmänner, wenn sie bei lauter Bildern des schlechten aufgezogen wie bei schlechtem Futter täglich wiewol bei wenigem vieles von vielerlei abpflükken und geniefsen, am Ende unvermerkt sich Ein grofses Uebel in ihrer Seele angerichtet haben. Sondern solche Künstler müssen wir suchen, welche eine glükliche Gabe besizen der Natur des Schönen und Anständigen überall nachzuspüren, damit unsere Jünglinge wie in einer gesunden Gegend wohnend von allen Seiten gefördert werden, woher ihnen nur gleichsam eine milde aus heilsamer Gegend Gesundheit herwehende Luft irgend etwas von schönen Werken für das Gesicht oder Gehör zuführen möge, und so unvermerkt gleich von Kindheit an sie zur Aehnlichkeit Freundschaft und Uebereinstimmung mit der schönen Rede anleiten. — Bei weitem, sagte er, würden sie auf diese Art am schönsten erzogen werden. — Beruht nun nicht eben deshalb, o Glaukon, sagte ich, das wichtigste in der Erziehung auf der Musik, weil Zeitmaafs und Wohlklang vorzüglich in das Innere der Seele eindringen, und sich ihr auf das kräftigste einprägen, indem sie Wolanständigkeit mit sich führen, und also auch wolanständig machen, wenn einer richtig erzogen wird, wenn aber nicht, dann das Gegentheil? und weil auch wiederum, was verfehlt und nicht schön durch Kunst gearbeitet oder von Natur

geartet ist, wer hierin, wie es sich gebührt, erzogen ist, am schärfsten bemerken und mit gerechtem Unwillen darüber das Schöne loben wird, und freudig in die Seele es aufnehmend sich daran nähren und selbst gut und edel werden, das Unschöne aber mit Recht tadeln
402 und hassen wird auch schon in der Jugend, und ehe er noch im Stande ist vernünftige Rede anzunehmen: ist ihm aber diese erst nahe getreten; dann auch der so erzogene sie am meisten lieben wird, da er sie an der Verwandschaft erkennt. — Mir wenigstens, sagte er, scheint solcher Ursache wegen die Erziehung auf der Musik zu beruhen. — Wie es ja auch, fuhr ich fort, was das Lesen betrifft, erst dann gut um uns stand, als von den Buchstaben uns nicht mehr entging, dafs ihrer nur wenige sind, die aber in allem immer wieder vorkommen, und wir sie weder in kleinem noch in grofsem gering achten wollten, als dürfe man nicht auf sie merken, sondern überall so bestrebt waren sie zu erkennen, als könnten wir nicht eher Sprachkundige werden, bis es so mit uns stehe. — Richtig. — Und gewifs auch die Bilder der Buchstaben, wenn sie uns irgend im Wasser oder in Spiegeln erschienen, würden wir nicht eher erkennen bis wir jene selbst kennen, sondern beides gehört zu derselben Kunst und Geschiklichkeit? — Auf alle Fälle freilich. — Werden wir nun nicht bei den Göttern, was ich eben sagen will, auch nicht eher Musiker sein, weder wir selbst noch Wächter die von uns erzogen werden sollen, bis wir die Gestalten der Besonnenheit und der Tapferkeit und des Edelsinns und der Grofsmuth, und was dem verschwistert ist, so wie auch wie-

wiederum die des Gegentheils, wie sie über-
all vorkommen, erkennen und merken, daſs
sie da sind, wo sie sind, sie selbst und ihre
Bilder, und sie in kleinem so wenig als in
groſsem gering achten, sondern denken daſs
dies alles derselben Kunst und Geschiklichkeit
angehöre? — Ganz nothwendig, sagte er. —
Und nicht wahr, sprach ich, bei wem zusam-
mentreffen gute Gesinnungen, die der Seele
einwohnen, und in der Gestalt ihnen gleich-
mäſsiges und übereinstimmendes weil der-
selben Grundzüge theilhaftig, der wäre das
schönste Schauspiel für den, der schauen kann?
— Bei weitem. — Und das schönste ist doch
das liebenswürdigste? — Wie sollte es nicht! —
Menschen also, welche soviel als möglich so
beschaffen sind, würde der musikalische lieben;
in wem aber solche Uebereinstimmung nicht
wäre, den würde er nicht lieben? — Gewiſs
nicht, sagte er, wenn es ihm nämlich der
Seele nach irgend daran fehlte; wenn aber nur
dem Leibe nach, das könnte er wol ertragen,
so daſs er sich doch mit ihm begnügen wollte.
— Ich merke wol, sprach ich, daſs du einen
solchen Liebling hast oder gehabt hast, und
ich räume es dir ein. Dieses aber sage mir,
hat Besonnenheit wol mit überschwenglicher
Lust irgend Gemeinschaft? — Wie könnte sie
wol mit dieser, sprach er, die ja nicht min-
der besinnungslos macht als die Unlust? —
Aber die übrige Tugend? — Auf keine Weise. 403
— Wie aber Schamlosigkeit und Ungebunden-
heit? — Diese wol vorzüglich. — Und kennst
du wol eine gröſsere und heftigere Lust als
die am Geschlechtstriebe? — Ich keine, sprach
er, und eben so wenig eine tollere. — Die
Art der wahren Liebe aber ist es, einen sitt-

samen und schönen auch besonnen und gleichsam musikalisch zu lieben? — Allerdings, sagte er. — Nichts tolles also noch der Ungebundenheit verwandtes darf man zur wahren Liebe hinzubringen. — Nicht hinzubringen. — Also darf man auch jene Lust nicht hinzubringen, noch dürfen Liebhaber und Liebling Theil an ihr haben, die wahrhaft wollen lieben und geliebt werden? — Nein beim Zeus, o Sokrates, sagte er, man darf sie nicht hinzubringen. — Dergestalt also, wie sich zeigt, wirst du die Sitte feststellen* in der von uns gegründeten Stadt, daſs der Liebhaber den Liebling lieben, mit ihm umgehen und ihm des schönen wegen anhängen darf wie einem Sohne, wenn es mit seinem guten Willen geschieht; übrigens aber müsse jeder, um wen er sich auch bemühe, mit diesem so umgehn, daſs es auch nie den Schein gewinne als erstrekke sich ihr Verhältniſs noch weiter; wo nicht so verfalle er in den Vorwurf des unmusikalischen und gemeinen. — So sei es, sagte er. — Scheint nun nicht auch dir, sprach ich, daſs die Rede über die Musik uns am Ende ist? Wenigstens wo sie enden soll, hat sie geendet. Das musikalische soll nemlich wol enden in die Liebe zum Schönen. — Ich stimme bei, sagte er. —

Nächst der Musik aber müssen wir unsere Jünglinge durch Gymnastik erziehen. — Nothwendig. — Aber auch von dieser Seite müssen sie sorgsam erzogen werden von Kindheit an ihr Lebenlang. Es verhält sich aber damit, wie ich glaube, etwa so. Betrachte nur du es auch! Mir nemlich schwebt nicht vor, daſs, was ein brauchbarer Leib ist, durch seine Tugend die Seele gut macht; sondern umge-

kehrt, daſs die vollkommne Seele durch ihre Tugend den Leib aufs bestmögliche ausbildet. Wie aber scheint es dir? — Auch mir, sagte er, eben so. — Wenn wir also der Seele, die wir gehörig gebildet haben, überlieſsen, von allem was den Leib betrift, das genauere festzustellen, selbst aber nur die Grundzüge zeichneten, um nemlich nicht weitläuftig zu werden: so würden wir es wol recht machen? — Ganz gewiſs. — Der Trunkenheit nun, haben wir schon gesagt, daſs sie sich enthalten müssen. Denn Allen könnte das wol eher zustehn als dem Wächter, in der Trunkenheit nicht zu wissen wo in der Welt er ist. — Lächerlich, sprach er, wäre es freilich, wenn der Hüter selbst eines Hüters bedürfte. — Wie aber mit der Speise? Kämpfer sind die Männer doch in dem wichtigsten Kampf. Oder nicht? — Ja. — Würde also etwa die Beschaffenheit derer, die ihren Leib zu Kämpfen üben, auch ihnen wohl bekommen? — Viel- 404
leicht wol. — Aber diese ist doch gar verschlafen, und was die Gesundheit betrift wandelbar. Oder siehst du nicht, daſs diese Kämpfer vom Handwerk ihr Leben verschlafen, und sobald sie nur im mindesten von der festgesezten Lebensordnung abweichen, auch gleich schwer und heftig erkranken? — Das sehe ich. — Also einer auserleseneren Uebung, sprach ich, werden unsere kriegerischen Kämpfer bedürfen, da sie ja wie Hunde nothwendig wachsam sein müssen, und möglichst scharf sehen und hören, und weil sie sich im Felde vielerlei Abwechslungen des Getränkes und der Speisen und so auch der Hize und Kälte müssen gefallen lassen, nicht dürfen zärtlich sein von Gesundheit. — Das leuchtet ein. —

Also wäre wol die beste Gymnastik verschwistert mit jener einfachen Musik, die wir vor kurzem durchgenommen haben. — Wie meinst du das? — Einfach und schlicht, meine ich, ist billig die Behandlung des Leibes, vorzüglich für die welche es mit dem Kriege zu thun haben. — In welcher Art? — Dergleichen, sprach ich, kann einer ja auch schon vom Homeros lernen. Denn du weißt ja, daſs er im Felde bei den Gastmalen seiner Helden sie weder mit Fischen bewirthet, und das da sie doch an der See am Hellespont sind, noch mit gekochtem Fleisch sondern nur mit geröstetem, was ja den Kriegsmännern am leichtesten bei der Hand ist. Denn es ist ja überall, um es kurz zu sagen, leichter das Feuer selbst zu brauchen, als erst Gefäſse mit sich zu führen. — Freilich wol. — Und von Gewürzen oder Süſsigkeiten, glaube ich, kommt bei Homeros überall nichts vor. Oder wissen das auch schon unsere anderen Kampfmänner, daſs wer seine Leibesstärke befestigen will, sich dergleichen alles enthalten muſs? — Sehr gut, sagte er, wissen sie es und enthalten sich dessen. — Syrakusische Tische, lieber, und Sikelische Mannigfaltigkeit von Speisen, scheint es also, wirst du nicht loben, wenn du jenes für richtig hältst. — Nein dünkt mich. — Du tadelst also auch wol, wenn Männer die starken Leibes sein sollen, Korinthische Mädchen lieb haben? — Auf alle Weise gewiſs. — Also auch den gerühmten Wohlschmak des Attischen Bakwerkes? — Nothwendig. — Nemlich diese ganze Art zu speisen und übrige Lebensweise, glaube ich, könnten wir sehr richtig jenem Gesang und Tonsezung vergleichen, die durch alle Tonarten und Zeitmaaſse

sich bewegen. — Das könnten wir. — Dort nun erzeugte uns die Künstelei Ungebundenheit und hier Krankheit, die Einfachheit aber der Musik Besonnenheit in der Seele, und der Gymnastik Gesundheit im Leibe. — Vollkommen richtig, sagte er. — Wenn uns aber Ungebundenheit und Krankheit in der Stadt überhand nehmen, werden sich dann nicht Kran- 405
kenhäuser und Gerichtshäuser in Menge eröffnen, und Rechtsgelehrtheit und Heilkunst sich breit machen, wenn ja auch Freibürtige in Menge eifrig damit beschäftigt sind? — Wie sollten sie nicht? — Und kannst du wol ein sichreres Kennzeichen schlechter und verwerflicher Sitten in einer Stadt finden, als wenn darin kunstgeübte Aerzte und Richter nicht nur von den schlechten Leuten und Handarbeitern gebraucht werden, sondern auch von denen, die das Ansehn haben wollen auf edlere Weise gebildet zu sein? Oder dünkt es dich nicht schmählich und ein groſses Zeichen von Unbildung, wenn man ein von Andern gleichsam als Gebietern und Richtern hergeholtes Recht zu brauchen genöthigt ist, aus Mangel an eignem? — Schmählicher leicht als alles. — Oder dünkt dich, sprach ich, noch schmählicher als jenes dieses zu sein, wenn einer nicht nur einen groſsen Theil seines Lebens, bald verklagend bald verklagt vor den Gerichtshöfen zubringt, sondern auch aus Unbildung sich einreden läſst, er könne eben damit groſsthun als ein Meister im Unrechtthun, und als geschikt genug sich durch alle Krümmungen zu winden, und auszurechnen wie er alle Schlupfwinkel durchkriechen müsse, um nur durchzukommen daſs er nicht Strafe zu geben braucht, und das um geringfügige und

nichtswerthe Dinge, ohne zu wissen wieviel schöner und vortreflicher es ist, sich sein Leben so einzurichten, daſs man keines gähnenden Richters bedarf? — Ja dieses, sagte er, wäre noch schändlicher als jenes. — Und der Heilkunst zu bedürfen, fuhr ich fort, nicht etwa weil man verwundet ist, oder von solchen Krankheiten befallen wie die Jahreszeiten sie bringen, sondern aus Faulheit, oder wegen einer Lebensweise wie die beschriebene mit Feuchtigkeiten und bösen Dünsten angefüllt wie ein Sumpf, die treflichen Asklepiaden zu nöthigen, daſs sie Dünste und Flüsse müssen zu Namen von Krankheiten machen, dünkt dich das nicht schmählig? — Und in der That, sagte er, sind das auch neue und unerhörte Namen von Krankheiten. — Dergleichen man, sprach ich, wie ich glaube, zu den Zeiten des Asklepios nicht hatte. Ich schlieſse das daraus, weil seine Söhne vor Troja die, welche dem verwundeten Eurypylos* auf den pramnischen Wein viel Graupen aufge-
406 streut und Käse darüber gerieben, was doch für blähend gehalten wird, zu trinken gab, nicht tadelten, noch den Patroklos, der es ihm verordnet hatte, schalten. — Doch, sagte er, ist es ein wunderliches Getränk unter solchen Umständen. — Nicht eben, sprach ich, wenn du nur bedenkst, daſs dieser jezigen die Krankheiten pflegenden und erziehenden Heilart die Asklepiaden sich vordem nicht bedienten, wie man sagt, ehe Herodikos* sie aufbrachte. Herodikos nemlich, welcher Meister in Leibesübungen war, hat als er kränklich wurde seine Gymnastik in die Heilkunde hinein gemischt, und dadurch zuerst und am meisten sich selbst abgequält, hernach aber auch viele Andere.

Wie das? fragte er. — Indem er sich, sprach ich, den Tod recht lang gemacht hat. Denn seiner Krankheit, welche tödtlich war, immer nachgehend, konnte er, glaube ich, sich selbst nicht heilen, und lebte so ohne sich mit etwas anderem zu thun zu machen, immer an sich kurirend fort, elend sobald er nur im mindesten von der gewohnten Lebensordnung abwich; und so brachte ihn seine Kunst in einem schweren Sterben bis zu einem hohen Alter. — Einen schönen Lohn, sagte er, hat er also von seiner Kunst davon getragen! — Wie es sich gehörte, sprach ich, für einen der nicht bedachte, daſs Asklepios keineswegen aus Unwissenheit oder Unerfahrenheit in dieser Gattung der Heilkunst sie seinen Nachkommen nicht gezeigt hat; sondern weil er wuſste, daſs überall, wo man auf gute Ordnung hält, jedem ein Geschäft aufgetragen ist im Staate, das er nothwendig verrichten muſs, mithin keiner Zeit hat sein Lebenlang krank zu sein und an sich heilen zu lassen, was wir lächerlich genug bei gemeinen Arbeitern zwar merken, bei den Reichen aber und die für glüklich gepriesen werden nicht merken. — Wie so? fragte er. — Wenn ein Zimmermann krank ist, sprach ich, so läſst er es sich wol gefallen, ein Mittel vom Arzt herunterzuschlukken, um die Krankheit wegzuspeien, oder sich von unten reinigen zu lassen, oder auch Brennen und Schneiden um sie los zu werden. Wenn ihm aber einer eine kleinliche Lebensordnung vorschreiben wollte, ihm Umschläge um den Kopf legen und was dergleichen mehr ist, so sagt er gewiſs bald genug, er habe keine Zeit krank zu sein, und es helfe ihm auch nicht zu leben, wenn er im-

mer auf die Krankheit Acht haben und sein vorliegendes Geschäft vernachläſsigen solle; und somit sagt er einem solchen Arzt Lebewol, begiebt sich in seine gewohnte Lebensordnung zurük, und wenn er gesund wird lebt er in seinem Geschäft weiter fort, wenn aber der Körper es nicht ertragen kann, so stirbt er eben und ist aller Händel ledig. — Einem solchen freilich, sagte er, scheint es zu ziemen, daſs er sich der Heilkunde auf diese Art bediene. — Etwa, sprach ich, weil er ein Geschäft hatte, welches nicht mehr vermögend
407 zu verrichten ihm auch nicht nuzte zu leben? — Offenbar, sagte er. Der Reiche aber, wie wir sagen, hat kein solches Geschäft ihm obliegen, daſs wenn er genöthigt wäre sich dessen zu enthalten, er auch nicht mehr leben möchte? — Man sagt es ja wenigstens nicht. — Also auf den Phokylides,* sprach ich, hörst du nicht, wie er sagt, es müsse, wer schon seinen Lebensunterhalt habe, die Tugend üben? — Ich denke ja, sprach er, auch eher schon jeder. — Darüber, sprach ich, wollen wir nicht mit ihm streiten, sondern nur uns selbst fragen ob der Reiche dieses treiben solle,* die Tugend üben, und wenn nicht, dann auch ihm nicht lohne zu leben? oder ob die Krankheitsfütterung? Oder soll diese bei der Holzarbeit zwar und den andern Künsten hinderlich sein, so daſs man diese dabei nicht achtsam betreiben kann, dem Gebot des Phokylides aber gar nichts in den Weg legen? — Ja beim Zeus, sprach er. — Und zwar fast mehr als irgend etwas hindert diese über die gewöhnlichen Uebungen hinausgehende übermäſsige Sorgfalt für den Körper. Denn auch für die Hauswirthschaft schon und den Krieg und die ruhige obrig-

keitliche Amtsführung in der Stadt ist sie beschwerlich; das schlimmste aber ist, dafs sie auch für jede Art des Lernens des Beobachtens und des Ueberdenkens bei sich selbst höchst widerwärtig ist, wenn einer sich doch immer vor Spannungen im Kopf und vor Schwindeln fürchtet und behauptet, dafs ihm dergleichen aus dem Nachdenken entstehe; so dafs, wo diese ist, sie auf alle Weise hindert in irgend einer Vollkommenheit sich zu üben und zu bewähren. Denn sie macht, dafs man immer glaubt krank zu sein, und nie aufhört Noth zu haben mit dem Leibe. — Das ist ja natürlich, sagte er. — Wollen wir also nicht behaupten, dieses habe auch Asklepios eingesehen, und habe deshalb für die von Natur und in Folge ihrer Lebensweise dem Leibe nach gesunden, die nur irgend eine bestimmte Krankheit an sich haben, für solche Menschen und solche Zustände habe er die Heilkunst aufgestellt, und solchen, wenn er durch innere Mittel und äufsere Behandlung ihre Krankheiten vertrieb, ihre gewöhnliche Lebensordnung anbefohlen, um nicht ihre Verhältnisse im Staate zu verlezen; die innerlich durch und durch krankhaften Körper aber habe er nicht versucht durch Lebensordnungen jezt ein wenig zu erschöpfen und dann wieder eben so zu begiefsen um dem Menschen selbst ein langes und schlechtes Leben zu bereiten und noch Nachkömmlinge, die, wie man vermuthen mufs, nicht besser sein werden, von ihnen zu erzielen. Sondern den, der nicht in seinem angewiesenen Kreise zu leben vermag, den glaubte er auch nicht besorgen zu müssen, weil er weder sich selbst, noch dem Staate nüzt. — Recht als einen Staatsmann, sagte er,

stellst du ja den Asklepios dar. — Offenbar,
sprach ich, und auch seine Söhne können ja
beweisen, daſs er ein solcher war. — Oder
siehst du nicht, daſs sie sich vor Troia sehr
408 wakker im Kriege gezeigt, und daſs sie sich
auch der Arzneikunst so wie ich sage bedient
haben? Oder besinnst du dich nicht, daſs sie
auch dem Menelaos* aus der Wunde die ihm
Pandaros beibrachte sogen das quellende Blut
und ihm lindernde Salb' auflegten, darüber
aber, was er hernach essen oder trinken sollte,
ihm eben so wenig als dem Eurypylos etwas
verordneten, als ob nemlich die Mittel schon
hinreichen müſsten um Männer zu heilen, die
vor der Wunde gesund waren und mäſsig in
ihrer Lebensweise, sollten sie auch eben in dem
Augenblik einen Mischtrank zu sich genom-
men haben; wer aber von Natur krankhaft
ist und unmäſsig, dem glaubten sie helfe es
weder selbst noch Andern, daſs er lebe, noch
müſsten sie ihre Kunst auf solche wenden und
sie bedienen, und wenn sie auch reicher wären
als Midas. — Recht herrlich, sagte er, be-
schreibst du ja die Söhne des Asklepios. —
Das gebührt sich auch, sprach ich. Wie-
wol uns nicht zustimmend die Tragödiendich-
ter und Pindaros* zwar auch sagen, Askle-
pios sei des Apollon Sohn, dabei aber er habe
sich für Geld gewinnen lassen einen reichen
Mann, der schon im Sterben gelegen, zu hei-
len, wofür er auch vom Bliz sei erschlagen
worden. Wir aber nach dem zuvor schon ge-
sagten wollen ihnen das beides nicht glau-
ben; sondern wenn er des Gottes Sohn war,
werden wir sagen, ging er gewiſs nicht auf
schnöden Gewinn aus; that er aber dieses, so
war er nicht des Gottes Sohn. — Ganz rich-

tig, sprach er, ist dies doch gewiſs. Aber was
meinst du hierüber, o Sokrates? müssen wir
denn nicht gute Aerzte im Staat haben? und
werden nicht diejenigen vorzüglich solche sein,
welche möglichst viel, freilich auch Gesunde
recht viel aber auch Kranke, unter Händen ge-
habt haben? und eben so auch Richter, welche
mit Naturen von allerlei Art haben zu thun
gehabt? — Allerdings, sagte ich, meine ich
gute; aber weiſst du wol, welche ich für solche
halte? — Wenn du es sagest, antwortete er. —
Ich will wol versuchen, sprach ich; du jedoch
hast in derselben Rede nach ganz verschiede-
nen Sachen gefragt. — Wie das? fragte er. —
Aerzte wol, sagte ich, könnten am vortref-
lichsten werden, wenn sie von Jugend an, au-
ſserdem daſs sie die Kunst erlangen, auch mit
möglichst vielen Körpern von der schlechte-
sten Beschaffenheit Bekanntschaft gemacht, ja
selbst an allen Krankheiten gelitten hätten,
und gar nicht von besonders gesundem Kör-
perbau wären. Denn nicht mit dem Leibe,
denke ich, besorgen sie den Leib, sonst dürfte
freilich der ihrige auch niemals schlecht sein
oder gewesen sein, sondern mit der Seele den
Leib, welche nicht vermögend ist, wenn sie
selbst schlecht ist oder gewesen ist irgend etwas
gut zu besorgen. — Richtig, sagte er. — Der
Richter aber, sagte ich, o lieber gebietet mit
der Seele über die Seele, und die seinige darf 409
also nicht von Jugend an mit schlechten See-
len erzogen worden und umgegangen sein,
noch auch selbst alle Verbrechen begangen und
durchgemacht haben, so daſs sie von sich selbst
her recht genau um alle Vergehungen Ande-
rer wissen und sie beurtheilen könnte, wie
vom eigenen Leibe her die Krankheiten. Viel-

mehr mufs sie ganz unbekannt und unvermischt mit schlechten Sitten in ihrer Jugend gehalten worden sein, wenn sie als eine gute und edle über das Recht gesund und richtig entscheiden soll. Daher erscheinen auch in ihrer Jugend die Rechtschaffenen einfältig und leicht zu hintergehen von den Ungerechten, weil sie in sich selbst gar kein Ebenbild finden von dem was in den Schlechten vorgeht. — Freilich, sagte er, gar sehr ergeht es ihnen so. — Darum nun, fuhr ich fort, soll auch ein guter Richter nicht jung sein sondern alt, und erst spät gelernt haben, was die Ungerechtigkeit eigentlich ist, nicht indem er sie etwa seiner eignen Seele einwohnend bemerkt, sondern an fremden Seelen als ein fremdes aus langer Betrachtung kennen gelernt hat, welch ein grofses Uebel sie ist, durch Einsicht, nicht durch eigne Erfahrung. — Der stattlichste Richter, sagte er, scheint ein solcher allerdings zu sein. — Und auch der gute wol, sprach ich, wonach du ja fragtest. Denn wer eine gute Seele hat, ist gut. Jener ausgelernte und argwöhnische aber, der selbst viel Unrecht begangen hat und darum sich für verschlagen und klug hält, mag wol meisterhaft erscheinen, wenn er es mit ähnlichen zu thun hat, weil er sich vor ihnen zu hüten weifs, indem er auf die ähnlichen Züge in ihm selbst sieht; wenn er aber an rechtschaffene Männer und die schon älter sind geräth, zeigt er sich dagegen ganz ungeschikt, ungläubig zur unrechten Zeit und unbekannt mit natürlich guter Gesinnung, weil er von dergleichen gar kein Ebenbild in sich selbst trägt. Weil er aber freilich öfter mit bösartigen als vernünftigen zusammentrifft, so dünkt

er sich selbst und Andern eher weise zu sein als thöricht. — Ganz gewifs, sagte er, ist das ganz richtig. — Also, sprach ich, nicht einen solchen Richter mufs man suchen als den guten und weisen, sondern den ersteren. Denn Schlechtigkeit kann nie die Tugend zugleich und sich selbst erkennen, aber die Tugend einer durch die Zeit erzogenen Natur wird sowol von sich als der Schlechtigkeit Erkenntnifs erlangen. Weise also, wie mich dünkt, wird dieser und nicht der böse. — Auch mir, sagte er, scheint es so. — Also nächst solcher Rechtskunde wirst du auch wol eine Heilkunde, wie wir sie beschrieben haben, in der Stadt einführen, damit beide diejenigen unter den Bürgern, die gutgeartet sind an Leib und
Seele, pflegen mögen, die es aber nicht sind, 410
wenn sie nur dem Leibe nach solche sind, sterben lassen, die aber der Seele nach bösartig und unheilbar sind, selbst umbringen. — Das beste wenigstens für die selbst, denen es begegnet, und auch für die Stadt mufs dies offenbar sein. — Die Jünglinge nun, fuhr ich fort, werden sich offenbar scheuen die Hülfe der Rechtskunde zu suchen, wenn sie sich an jene einfache Musik halten, von der wir sagten, dafs sie Besonnenheit einflöfse. — Allerdings, sagte er. — Wird nun nicht ganz auf derselbigen Spur der Musiker* auch der Gymnastik nachgehn, und sie, wenn er nur will, auch so ergreifen, dafs er der Heilkunst nicht anders bedürfen wird, als etwa für einen Nothfall? — Mich dünkt es wol. — Aber die Leibesübungen und Anstrengungen selbst wird er wol mehr mit Hinsicht auf den natürlichen Muth, um diesen zu erwekken, unternehmen, als dafs er eine ausgezeichnete Leibesstärke

bezwekken sollte, und nicht wieder wie die andern Kunstfechter, bloſs um mehr Kräfte zu bekommen, sich Speise und Uebungen auflegen. — Ganz richtig. — Also, sprach ich, o Glaukon, die, welche die Erziehung durch Musik und Gymnastik anordnen, meinen es damit nicht so wie einige glauben, um nemlich durch die eine den Körper zu bilden und mit Hülfe der andern die Seele. — Aber warum denn sonst? fragte er. — Sie mögen wol, sprach ich, beide meistentheils der Seele wegen anordnen. — Wie das? — Bemerkst du nicht, sprach ich, wie sich der Seele selbst nach diejenigen verhalten, die ihr Leben lang mit der Gymnastik wol sich zu schaffen machen, mit der Musik aber sich gar nicht befassen, und so auch die, welche es umgekehrt halten? — In welcher Beziehung, sprach er, meinst du es? — In Beziehung auf Rauhigkeit und Härte, und wiederum auf Weichlichkeit und Milde. — Da weiſs ich wol, sagte er, daſs die sich einseitig der Gymnastik ergebenden rauher werden als billig, und wiederum die der Musik weichlicher als es schön für sie wäre. — Und doch, sprach ich, bringt eben dieses rauhe den natürlichen Muth hervor, und es würde richtig gebildet tapfer sein, mehr aber als billig angespannt wird es denn natürlich härter und beschwerlich. — Das scheint mir, sagte er. — Und wie? hat das milde nicht die philosophische Natur an sich? und wird es nicht dadurch erst, daſs man ihm zuviel nachläſst, weichlicher als billig, recht gebildet aber wirklich milde und sittig? — So ist es. — Und wir sagen doch, daſs unsere Wehrmänner diese Naturgaben beide an sich haben müssen? — Das müssen sie freilich. — Also müssen sie

richtig gegen einander gestimmt werden. — Allerdings. — Und des so gestimmten Seele ist dann besonnen sowol als tapfer. — Richtig. — Des ungestimmten aber wird feige 411
oder auch roh. — Gewifs. — Also, wenn einer sich der Musik dazu hergiebt, sich die Seele durch die Ohren wie durch einen Trichter anfüllen und vollgiefsen zu lassen von den nur eben beschriebenen süfslichen und weichlichen und kläglichen Melodien, und dann winselnd und jubelnd unter solchem Gesang sein ganzes Leben hinbringt, der wird zuerst zwar, was er muthiges an sich hatte, wie Eisen schmeidigen und brauchbar machen, da es zuvor unbrauchbar und spröde war; wenn er aber anhaltend nicht nachläfst, sondern immer mehr sänftiget, dann schmelzt er es wirklich und bringt es in Flufs, bis er sich den Muth ausgeschmolzen und wie die Sehnen der Seele ausgeschnitten hat, und sich weichlich gemacht in der Schlacht*. — Allerdings, sagte er. — Und wenn dies einen schon von Natur muthlosen trift, so ist es desto geschwinder geschehen; wenn aber einen muthigen, so wird der Muth geschwächt und man macht ihn empfindlich, dafs er schnell von Kleinigkeiten aufgereizt und auch wieder abgekühlt wird, und so sind sie denn aus muthigen auffahrend und jähzornig geworden, und machen überall Noth. — Ganz offenbar. — Wie aber wiederum, wenn einer sich nach der Gymnastik tüchtig abarbeitet und sehr kräftig nährt, Musik aber und Philosophie ganz unberührt läfst, wird der dann nicht zuerst sich vortreflich befinden voll Muth und Aufstrebens sein und tapferer werden als vorher? — Ganz gewifs. — Wie aber, wenn er nun gar nichts anderes

thut, noch mit irgend einer andern Muse ir-
gend Gemeinschaft hat, mufs nicht, wenn
auch etwas Lehrbegieriges in seiner Seele
war, dieses, da es keine Kenntnifs noch Un-
tersuchung zu kosten bekommt, an keiner Rede
noch anderer Musik Theil hat, nothwendig
schwach und taub und blind werden, da es
weder aufgeregt noch genährt wird, noch seine
Wahrnehmungen gereiniget? — So verhält es
sich. — Ein Redefeind, meine ich, wird also
ein solcher, und ein ganz musenloser; und
mit Ueberredung durch Worte weifs er nichts
mehr anzugreifen, sondern nur mit Gewalt
und Wildheit wie ein Thier will er alles aus-
richten, und in Unverstand und linkischem We-
sen taktlos und ohne Anmuth lebt er. — Ganz
gewifs, sprach er, verhält es sich so. — Für
dieses beides also scheint Gott, werde ich sa-
gen, den Menschen zwei Künste gegeben zu
haben, die Musik und Gymnastik, für das
muthige in uns und das Wifsbegierige, nicht
für Seele und Leib, es müfste denn nebenbei
sein, sondern für jene beiden, damit sie zu-
412 sammenstimmen, angespannt und nachgelas-
sen soweit es sich gebührt. — So scheint es
freilich, sagte er. — Wer also Musik und Gym-
nastik am schönsten mischt, und im reich-
lichsten Maafs der Seele beibringt, den wür-
den wir wol am richtigsten für den vollkom-
men musikalischen und wohlgestimmten erklä-
ren, weit mehr als den, welcher die Saiten
gut gegen einander zu stimmen weifs. — Ganz
natürlich, o Sokrates, sagte er. — Auch in
unserer Stadt also, o Glaukon, werden wir
wol immer eines solchen Aufsehers bedürfen,
wenn die Verfassung soll aufrecht erhalten
wer-

werden? — Den werden wir wol ganz vorzüglich bedürfen, sagte er. —

Die Grundzüge der Bildung und Erziehung also wären diese. Denn was soll einer noch erst die Tänze bei solchen noch besonders beschreiben und ihre Hezen und Jagden und Wettkämpfe zu Fuſs und zu Pferde? Denn es ist ja wol offenbar, daſs sie hiemit übereinstimmend sein müssen und nicht mehr schwer zu finden. — Vielleicht, sprach er, jezt nicht mehr. — Wohl! fuhr ich fort, Nächst diesem, was hätten wir zu bestimmen? Nicht etwa welche nun unter eben diesen selbst zu gebieten haben sollen, und welche zu gehorchen? — Warum nicht? — Nicht wahr nun, daſs die Gebietenden müssen älter sein, jünger aber die Gehorchenden, das ist offenbar? — Offenbar. — Und auch, daſs die besten unter ihnen? — Auch das. — Die besten unter den Landwirthen nun werden das nicht die Landwirthschaftlichsten. — Ja — Nun sie aber sollen die besten unter den Hütern sein, gebührt ihnen nicht die achtsamsten zu sein in der Stadt? — Ja. — Darin also müssen sie verständig sein und tüchtig und auch noch vorsorglich für die Stadt? — So ist es. — Vorsorglich aber ist einer wol am meisten für das, was er liebt? — Nothwendig. — Und das möchte einer wol am meisten lieben *, wovon er glaubt es werde gefördert durch dasselbe wie er selbst, und wovon er denkt, wenn jenes sich vorzüglich wohl befinde, werde auch folgen, daſs er selbst sich wohl befindet, wo aber nicht, das Gegentheil. — So ist es, sagte er. — Also müssen wir aus den übrigen Wächtern solche Männer auswählen, von denen sich uns bei näherer Beobachtung am meisten zeigt,

daſs sie in ihrem ganzen Leben, was sie der Stadt förderlich zu sein erachten, mit allem Eifer thun, was aber nicht, das auch auf keine Weise thun wollen. — Das sind freilich die rechten, sagte er. — Also dünkt mich, müssen wir sie beachten in jedem Alter, ob sie auch gute Obhut halten über diesem Beschluſs, und weder bezaubert noch gezwungen die Vorstellung vergeſslicherweise fahren lassen, daſs ihnen zu thun gebührt was der Stadt das zuträglichste ist. — Was meinst du aber für ein Fahrenlassen? — Das, sagte ich, will ich dir erklären. Mir scheint nemlich eine Meinung aus der Seele zu verschwinden, entweder freiwillig oder wider Willen; mit seinem Willen nemlich die falsche dessen, der sich eines besseren überzeugt; wider seinen Willen aber
413 jede wahre. — Das mit seinem Willen, sagte er, verstehe ich, das wider seinen Willen aber muſs ich erst erfahren. — Wie denn! glaubst du nicht auch, sagte ich, daſs die Menschen des guten nur wider ihren Willen beraubt werden, des schlechten aber gern? oder dünkt dich nicht auch die Wahrheit verfehlen schlecht, in der Wahrheit sein aber gut? oder meinst du nicht, vorstellen was ist, heiſse in der Wahrheit sein? — Freilich, sprach er, hast du recht, und mir scheinen sie nur wider Willen einer richtigen Meinung beraubt zu werden. — Und nicht wahr, nur bestohlen oder bezaubert oder überwältiget begegnet ihnen dieses? — Davon, sagte er, verstehe ich nun wieder nichts. — Ich mag mich eben wol, sprach ich, tragisch ausdrükken. Bestohlen nemlich nenne ich die, welche überredet worden sind oder auch vergessen haben; weil nemlich den Einen die Zeit, den Andern eine Rede sie unvermerkt

wegnimmt. Denn nun verstehst du es doch wohl? — Ja. — Ueberwältigt aber nenne ich die, welche irgend ein Schmerz oder Wehe ihre Meinung ändern macht. — Auch das, sprach er, habe ich verstanden, und du hast recht. — Bezaubert aber würdest auch du, wie ich glaube, sagen dafs diejenigen wären, welche ihre Meinung ändern, entweder von einer Lust gekirrt oder von einer Furcht geängstet. — Freilich, sprach er, scheint alles zu bezaubern was täuscht. — Was ich also eben sagte, wir müssen suchen, welche diesen ihren Beschlufs am besten zu behüten wissen, nämlich dasjenige zu thun, was sie der Stadt glauben das zuträglichste zu sein. Das mufs also beobachtet werden, indem man ihnen gleich von Kindheit an Geschäfte aufgiebt, bei denen einer dieses am leichtesten vergessen und darum betrogen werden könnte; und wer es nun dennoch fest hält und schwer zu betrügen ist, der werde eingezeichnet, wer aber nicht, der ausgeschlossen. Nicht wahr? — Ja. — Auch Anstrengungen und Schmerzen und Wettübungen mufs man ihnen veranstalten, bei denen eben dasselbige zu beachten ist. — Richtig, sagte er. — Mufs nicht auch, sprach ich, ebenfalls für die dritte Art, die der Zauberei ein Wettstreit eröfnet und zugeschaut werden, wie bei den Füllen, die man unter Lärm und Getümmel führt um zu sehn ob sie scheu sind, so bei den Jünglingen, indem man sie irgendwie in Angst bringt und dann wieder in Lust versezt, um sie weit mehr als das Gold im Feuer zu prüfen, ob sich einer als schwer zu bezaubern und in guter Fassung überall zeigt und als ein guter Hüter über sich selbst und seine erlernte Musik, da-

durch nemlich, dafs er sich wohlgemessen und wohlgestimmt in allen diesen Fällen darstellt, wie beschaffen er ja sich selbst und der Stadt am meisten nuz sein kann. Und wer
414 nun immer unter den Knaben, Jünglingen und Männern so wäre geprüft worden und untadelich hervorgegangen, der wäre zum Herrscher und Hüter der Stadt zu bestellen und Ehre wäre ihm zuzuerkennen im Leben und im Tode, dafs ihm auch da Bestattungen und andere Denkmale auf das reichlichste geweihet würden; wer sich aber nicht als einen solchen zeigt, der wäre zu verwerfen. Dieses scheint mir, o Glaukon, sprach ich, die Auswahl und Bestellung der Befehlshaber und Hüter zu sein, um sie nur im Umrifs nicht genau zu beschreiben. — Auch mir, sprach er, scheint es so sein zu müssen. — Wäre es nun nicht in der That das richtigste, diese die allgemeinen Wächter* oder Hüter zu nennen, sowol der Feinde von aufsen als auch der Freunde von innen, auf dafs die einen nicht wollen und die andern nicht können Schaden zufügen; die Jünglinge aber, die wir vorher Wehrmänner nannten, nur Helfer und Gehülfen für die Sazungen der Befehlshaber? — Mir wenigstens gefällt es, sagte er. — Wie aber, fuhr ich fort, können wir nun wol Rath schaffen für die untadeligen und heilsamen Täuschungen, von denen wir vorher sagten, es sei löblich durch Täuschung zu überreden, vornemlich die Befehlshaber selbst, wo aber nicht, doch die übrige Stadt. — Was doch recht? fragte er. — Nichts neues, sprach ich, sondern Phoinikisches, was ehedem häufig geschah, wie die Dichter sagen und man ihnen glaubt, zu unserer Zeit aber nicht geschehen ist und viel-

leicht auch nicht geschehen kann, glaublich
zu machen aber gar mancherlei Ueberredungs-
künste erfordert. — Wie du dich doch sicht-
lich windest, sagte er, und Bedenken trägst es
herauszusagen! — Und es wird dir einleuch-
ten, sprach ich, daſs ich mit gutem Recht
bedenklich gewesen bin, wenn ich es werde
gesagt haben. — Trage es nur vor, sagte er,
und fürchte dich nicht. — So will ich es denn.
Wiewol ich nicht weiſs, woher ich die Drei-
stigkeit nehmen, noch mit was für Worten
ich es sagen und versuchen soll zuerst die Be-
fehlshaber selbst und die Krieger zu überre-
den, dann aber auch die übrige Stadt, daſs,
was wir an ihnen erzogen haben und gebil-
det, dieses ihnen nur wie im Traume vorge-
kommen sei, als begegne es ihnen und ge-
schähe an ihnen, sie wären aber damals ei-
gentlich unter der Erde gewesen und dort drin-
nen sie selbst gebildet und aufgezogen wor-
den, und auch ihre Waffen und andere Geräth-
schaften gearbeitet. Nachdem sie aber voll-
kommen wären ausgearbeitet gewesen, und die
Erde sie als ihre Mutter heraufgeschikt habe,
müſsten nun auch sie für das Land, in welchem
sie sich befinden, als für ihre Mutter und Er-
nährerin mit Rath und That sorgen, wenn je-
mand dasselbe bedrohe und so auch gegen
ihre Mitbürger als Brüder und gleichfalls Erd-
erzeugte gesinnt sein. — Es war nicht ohne,
sagte er, daſs du dich so lange geschämt hast
diese Täuschung vorzutragen. — Sehr natür-
lich, sprach ich, war das; aber höre doch noch
auch das übrige der Sage. Ihr seid nun also
freilich, werden wir weiter erzählend zu ih-
nen sagen, alle die ihr in der Stadt seid Brü- 415
der; der bildende Gott aber hat denen von

euch, welche geschikt sind zu herrschen, Gold bei ihrer Geburt beigemischt, weshalb sie denn die köstlichsten sind, den Gehülfen aber Silber, Eisen hingegen und Erz den Ackerbauern und übrigen Arbeitern. Weil ihr nun so alle verwandt seid, möchtet ihr meistentheils zwar wol auch selbst ähnliche erzeugen; bisweilen aber könnte doch auch wol aus Gold ein silberner und aus Silber ein goldener Sprößling erzeugt werden, und so auch alle andere von anderen. Den Befehlshabern also zuerst und vornemlich gebiete der Gott über nichts anderes so gute Obhut zu halten noch auf irgend etwas so genau Acht zu haben, als auf die Nachkommen, was wol hievon ihren Seelen beigemischt sei; und wenn irgend von ihren eignen Nachkommen einer ehern wäre oder eisenhaltig, sollen sie auf keine Weise Mitleid mit ihm haben, sondern nur die seiner Natur gebührende Stelle ihm anweisend sollen sie ihn zu den Arbeitern oder Akkerbauern hinaustreiben; und so auch, wenn unter diesen einer aufwüchse, in dem sich Gold oder Silber zeigte, einen solchen sollten sie in Ehren halten und ihn nun unter die Herrscher erheben oder unter die Gehülfen, indem ein Götterspruch vorhanden sei, daſs die Stadt dann untergehen werde, wenn Eisen oder Erz die Aufsicht über sie führe. Diese Erzählung also ihnen glaublich zu machen, weiſst du dazu irgendwie Rath? — Nirgendwie, daſs sie selbst es glauben sollten, jedoch ihre Söhne wohl und deren Nachkommen und die übrigen späteren Menschen. — Aber auch dies, sprach ich, wäre schon sehr schön dazu, daſs sie sich desto mehr der Stadt und einer des andern annehmen würden; denn ich verstehe ohngefähr schon wie du es meinst.

Und dieses nun gehe, wie die Ueberlieferung es leiten wird. Wir aber wollen diese Erdensöhne ausrüsten und dann unter Anführung der Befehlshaber aufstellen. Sind sie nun zusammen: so sollen sie zusehen, wo es am vortheilhaftesten ist in der Stadt das Lager zu schlagen, um von da aus sowol die drinnen am besten im Zaum zu halten, wenn etwa einer den Gesezen nicht gehorchen wollte, als auch die von aufsen abzuwehren, wenn etwa ein Feind wie ein Wolf die Heerde anfallen wollte. Nachdem sie nun den Lagerwall aufgeführt, und geopfert haben wem es sich gebührt, sollen sie sich ihre Schlafstellen bereiten. Oder wie? — Ganz recht so, sagte er. — Und nicht wahr, wol solche, welche sie im Winter und im Sommer gleich gut schüzen können? — Wie sollten sie nicht! Denn du meinst doch, sagte er, wie ich glaube, Wohnungen. — Ja, sprach ich, kriegerische jedoch, nicht wie für Gewerbsleute. — Wie, fragte er, meinst du nun wieder, dafs dies von jenem verschieden sei? — Das, sprach ich, will ich versuchen dir zu erklären. Nemlich 416
das ärgste und schmählichste von allem ist es wol für Hirten, solche Hunde und auf solche Weise als Gehülfen bei der Heerde aufzuziehen, dafs aus Unbändigkeit oder Hunger oder sonst schlechter Gewöhnung die Hunde selbst sich unterfangen den Schaafen übles zuzufügen, und statt Hunden Wölfen ähnlich zu werden. — Arg ist das freilich, sprach er. Wie sollte es nicht? — Also müssen wir auf alle Weise verhüten, dafs die Gehülfen uns nichts dergleichen gegen die Bürger thun, und statt wolwollender Bundesgenossen sich vielmehr wilden Gebietern ähnlich zeigen. — Das müs-

sen wir verhüten, sagte er. — Und die kräftigste Vorsicht wird wol dann angewandt sein, wenn sie in Wahrheit gut und treflich erzogen sind. — Aber das sind sie ja schon, sagte er. — Da sprach ich, dieses wäre nicht schiklich zu behaupten lieber Glaukon, sondern nur was wir eben sagten, ist schiklich, daſs sie richtiger Erziehung genieſsen müssen, worin diese nun auch bestehe, wenn sie das kräftigste haben sollen um immer milde zu bleiben unter sich und gegen die, welche von ihnen beschüzt werden. — Richtig allerdings, sprach er. — Auſser dieser Erziehung nun, möchte wol ein Vernünftiger sagen, müſsten auch ihre Wohnungen und ihre ganze übrige Habe so eingerichtet sein, daſs dadurch weder die Wehrmänner davon abgebracht werden können so treflich als möglich zu sein, noch weniger aber gereizt gegen die andern Bürger zu freveln. — Und ganz mit Recht, sagte er. — Sieh also zu, sprach ich, ob sie etwa auf folgende Weise leben und wohnen müssen, wenn sie solche werden sollen. Zuerst nemlich, daſs keiner irgend eigenes Vermögen besize, wenn es irgend zu vermeiden ist; ferner daſs keiner irgend solche Wohnung oder Vorrathskammer habe, wohinein nicht jeder gehen könnte der nur Lust hat, sie aber das nothwendige, dessen bescheidene und tapfere Männer, die im Kriege kämpfen sollen, bedürfen, in bestimmter Ordnung von den andern Bürgern als Lohn für ihren Schuz in solchem Maaſs empfangen, daſs ihnen weder etwas übrig bleibe auf das nächste Jahr, noch sie auch Mangel haben, indem sie nemlich gemeinsame Speisungen besuchend wie im Felde stehende zusammen leben. Gold und Silber

aber, muſs man ihnen sagen, haben sie von den Göttern göttliches immer in der Seele, und bedürfen gar nicht auch noch des menschlichen. Es sei ihnen auch nicht verstattet, jenes Besiz durch Vermischung mit des sterblichen Goldes Besiz zu verunreinigen, da gar vieles und unheiliges mit dieser gemeinen Münze vorgegangen, die ihrige aber ganz unverfälscht sei; sondern ihnen allein von allen
in der Stadt sei es verboten mit Gold und 417
Silber zu schaffen zu haben und es zu berühren, noch auch unter demselben Dach damit zu sein oder es an der Kleidung zu haben, oder daraus zu trinken. So würden sie selbst wolbehalten bleiben und auch die Stadt im Wohlstande erhalten. Besäſsen sie aber selbst eignes Land und Wohnungen und Gold: so würden sie dann Hauswirthe und Landwirthe sein anstatt Wächter, und rauhe Gebieter anstatt Bundesgenossen der andern Bürger werden, und würden so hassend und gehaſst, belauernd und selbst belauert ihr ganzes Leben hinbringen, weit mehr die Feinde drinnen fürchtend als die drauſsen, und ganz nahe an ihrem Verderben hinlaufend sie selbst und die ganze Stadt. Wollen wir nun, sprach ich, aus allen diesen Ursachen sagen, daſs die Wehrmänner müssen auf diese Weise eingerichtet sein mit ihrer Wohnung und übrigens, und wollen wir dies zum Gesez machen oder nicht? Wir wollen es allerdings, sagte Glaukon.

VIERTES BUCH.

Darauf nahm Adeimantos das Wort und sprach, Wie aber, o Sokrates, wirst du dich vertheidigen, wenn jemand sagte, du machtest diese Männer eben nicht sehr glüklich, und das durch ihre eigne Schuld, denen zwar eigentlich zu reden die Stadt gehört, sie haben aber nicht das mindeste von dem Guten der Stadt zu geniefsen, wie doch die Andern welche Ländereien besizen, und grofse und schöne Häuser bauen und eine diesen geziemende Einrichtung anschaffen, und den Göttern ihre eigenen Opfer darbringen, und Fremde bei sich aufnehmen, und ja auch, was du eben sagtest, Gold und Silber besizen, und alles was denen zukommt, die glüklich sein sollen; sondern ganz offenbar, möchte einer sagen, thun sie wie gemiethete Hülfstruppen nichts in der Stadt als Wache stehn. — Ja, sprach ich, und noch dazu sind
420 sie nur Kostgänger, und bekommen nicht aufser der Kost auch noch Lohn, wie die andern; so dafs auch nicht einmal, wenn sie für sich zu verreisen Lust hätten, ihnen dieses frei stehn wird, noch Mädchen zu beschenken oder sonst irgend anders wozu etwas aufzuwenden, wie die, welche für glüklich gehalten werden, doch aufwenden. Dieses und mancherlei anderes der Art übergehst du noch in der Beschuldigung. — Gut, sprach er, so

sei auch dieses noch mit einbegriffen. — Und wie wir uns vertheidigen wollen, meinst du? — Ja. — Wenn wir nun, sprach ich, auf demselben Stege fortgehen, werden wir, wie ich meine, wol finden was zu sagen ist. Wir wollen nemlich sagen, es würde zwar gar nichts wunderbares sein, wenn auch so diese die allerglüklichsten wären; wir sähen jedoch bei der Einrichtung unserer Stadt gar nicht darauf, dafs irgend Ein Stamm ausgezeichnet glüklich sei, sondern dafs die ganze Stadt es sei so sehr als möglich. Denn wir gedächten in der so eingerichteten am meisten die Gerechtigkeit zu finden, und wiederum in der am schlechtesten eingerichteten die Ungerechtigkeit, und wenn wir diese betrachtet, über das zu entscheiden, was wir schon so lange untersuchen. Jezt also, wie wir glauben, bilden wir uns die glükselige, nicht als wollten wir abschneidend nur Einige wenige solche in ihr sezen, sondern sie selbst ganz. Hernach aber wollen wir die entgegengesezte betrachten. Wie nun, wenn jemand, indem wir Statuen mahlten, herzuträte und uns tadelte, dafs wir den schönsten Theilen des Körpers nicht auch die schönsten Farben auflegten, weil die Augen, als das schönste, doch nicht mit Purpur würden bestrichen sein, sondern mit Schwärze, — wie wir glauben würden uns ganz angemessen gegen diesen zu vertheidigen, wenn wir sagten, Du wunderlicher, verlange nur nicht, dafs wir so schöne Augen malen sollen, dafs sie gar nicht mehr als Augen erscheinen, und so auch die andern Glieder; sondern sieh nur darauf, ob wir bei jedem das gehörige anbringen und so das Ganze schön machen. So also auch jezt nöthige uns nicht unsern Wäch-

tern eine solche Glükseligkeit beizulegen, die eher alles andere aus ihnen machen wird als Wächter. Denn das verständen wir wol auch recht gut die Akkersleute mit Prachtkleidern zu behängen und mit Gold, und ihnen zu heifsen die Erde zu ihrem Vergnügen anbauen, und die Töpfer recht artig ums Feuer herumzulagern, schmausend und zechend die Scheibe bei der Hand habend um zu drehen so viel sie eben Lust haben, und so auch die andern alle auf ähnliche Weise beglükt zu machen, damit uns die ganze Stadt in Freuden lebe. Allein sinne uns das nicht an, weil, wenn wir dir folgen, weder der Landmann mehr Landmann sein wird, noch der Töpfer Töpfer, noch irgend ein anderer irgend etwas von dem darstellen
421 wird, woraus doch die Stadt besteht. Auf die übrigen nun kommt freilich weniger an. Denn wenn uns auch die Riemenschneider schlecht geworden und verdorben sind, hat es noch keine Noth mit der Stadt. Aber die Hüter der Geseze und der Stadt, wenn die es nicht sind, sondern nur scheinen: so siehst du wol, wie sie uns die ganze Stadt von Grund aus verderben und dann gute Mufse haben sich für sich allein* gut einzurichten und sich wohl zu befinden. Wenn wir nun wahrhafte Vertheidiger stellen, die nichts weniger als der Stadt gefährlich sind, wer aber jenes sagt Landbesizer eigentlich und wie auf einem allgemeinen Volksfeste* nicht aber in der Stadt überglükliche Gastgeber: so mufs dieser wol von etwas anderem reden als einer Stadt? Also müssen wir doch erwägen, ob wir darauf sehen sollen bei Anstellung der Wächter, dafs ihnen selbst so viel Glükseligkeit als möglich werde, oder ob wir dieses vielmehr für die

ganze Stadt uns zum Augenmerk machen sollen, und zusehn wie ihr dies werde, die Gehülfen aber und Wächter vielmehr nöthigen sollen jenes zu thun, und sie bewegen, dafs sie nur so treflich als möglich ihr eigenes Werk verrichten, und mit den übrigen insgesammt eben so; und ob wir nicht, wenn nur der ganze Staat gedeiht und gut eingerichtet ist, es schon gehen lassen sollen, wie für jede einzelne Abtheilung die Natur es mit sich bringt an der gemeinen Glükseligkeit Theil zu nehmen. — Allerdings, sprach er, scheinst du mir Recht zu haben. — Wird dir also auch, sprach ich, das hiermit verschwisterte verständig gesagt vorkommen? — Was doch recht? — Die andern Arbeiter betrachte nun wieder, ob dieses sie verdirbt, dafs sie ganz schlecht werden. — Was nur? — Reichthum, sprach ich, und Armuth. — Wie doch? — So. Wenn ein Töpfer reich geworden ist, glaubst du, dafs er sich dann noch wird um seine Kunst bekümmern wollen? — Mit nichten, sagte er. — Sondern er wird immer fauler und nachläfsiger werden? — Gar sehr. — Also wird er ein schlechterer Töpfer werden? — Auch das, sagte er, immer mehr. — Aber auch, wenn er sich seine Werkzeuge nicht anschaffen kann aus Armuth oder sonst etwas zur Kunst gehöriges, wird er sowol seine Arbeit schlechter machen als auch seine Söhne, oder wen er sonst in der Lehre hat, zu schlechteren Arbeitern aufziehn. — Wie sollte er nicht! — Durch beides also, Armuth und Reichthum, werden sowol die Werke der Arbeiter schlechter als auch sie selbst. — Das leuchtet ein. — Noch etwas anderes also, wie es scheint, haben wir für die Wächter aufgefunden, was

sie auf alle Weise hüten müssen, daſs es nicht ihnen unbemerkt sich in die Stadt einschleiche. — Was doch? — Reichthum, sprach ich, und Armuth, indem jener Aufwand und Faulheit und Neuerung mit sich bringt, diese aber Nie-
422 derträchtigkeit und Untauglichkeit auſser der Neuerung. — Freilich wol! sagte er. Aber dieses, o Sokrates, überlege doch, wie uns die Stadt wol im Stande sein wird Krieg zu führen, wenn sie keine Reichthümer besizt, zumal wenn sie gegen eine groſse und reiche genöthigt würde Krieg zu führen. — Offenbar, sprach ich, gegen eine wol schwerer, gegen zwei solche aber leichter. — Wie meinst du das? sprach er. — Zuerst doch, antwortete ich, wenn sie fechten müssen, werden sie etwa nicht als im Kriege geübte Kämpfer fechten mit reichen Männern? — Ja, das wol, sagte er. — Wie nun, sprach ich, o Adeimantos? Ein Fechter, aufs vollkommenste hierauf eingerichtet, meinst du nicht, daſs der mit zweien, die nicht Fechter sind aber reich und fett, sehr leicht fechten werde? — Vielleicht doch wol nicht auf einmal, sagte er. — Auch nicht, sprach ich, wenn es ihm frei stände zu entschlüpfen, und dann gegen den, der ihm jedesmal zuerst nahe kommt, sich zu wenden und auszuschlagen, und wenn er dies mehrmals thun könnte in der Hize und in der Kälte? könnte dann nicht ein solcher auch mehrere solche überwinden? — Offenbar, sprach er, wäre das gar kein Wunder. — Aber glaubst du nicht, daſs die Reichen noch mehr Kenntniſs haben und Uebung in der Fechtkunst als in der Kriegskunst? — Gewiſs. — Leicht also werden aller Wahrscheinlichkeit nach unsere Kämpfer auch mit der doppelten und dreifachen An-

zahl das Gefecht bestehen. — Das will ich dir einräumen, sagte er, denn du scheinst mir recht zu haben. — Und wie, wenn sie eine Gesandtschaft in die andere Stadt schikten, und dieser ganz die Wahrheit sagen liefsen, nemlich Wir bedienen uns nicht Goldes oder Silbers, es ist uns auch nicht erlaubt; euch aber. Fechtet also mit uns, und nehmet das der Andern: glaubst du wol, dafs irgend welche, wenn sie dieses vernommen haben, lieber werden wollen gegen starke und magre Hunde Krieg führen, als mit diesen Hunden gegen feiste und weichliche Schaafe? — Das dünkt mich wol, sagte er; aber wenn nun aller Reichthum der Andern in Eine Stadt zusammenfliefst, so siehe nur zu, dafs nicht dieses der nicht reichen Gefahr bringe. — Du bist sehr unschuldig, antwortete ich, dafs du meinst es verdiene irgend eine andere, dafs man sie eine Stadt nenne, aufser nur eine solche, wie wir eingerichtet haben. — Aber warum denn nicht? sagte er. — Die andern, sprach ich, mufs man vornehmer benennen. Denn eine jede von ihnen ist gar viele Städte, aber nicht Eine Stadt, wie es im Spiel heifst*. Denn zweie sind nun schon auf jeden Fall darin einander feind, eine der Armen und eine der Reichen, und in jeder von diesen wiederum gar viele, so dafs, wenn du sie als Eine behandeln woll- 423
test, du gewifs ganz fehlgreifen würdest, wenn aber als viele und du den Einen der Andern Macht und Reichthum gäbest, oder auch ihre Mitglieder selbst, du immer viel Bundesgenossen haben wirst und wenig Feinde. Und so lange die Stadt sich mäfsig hält, so wie sie eben ist eingerichtet worden, wird sie immer die gröfste sein, ich meine nicht dem An-

sehn nach in welchem sie steht, sondern buchstäblich und in der That die gröſste, und wenn sie auch nur tausend waffenführende Männer stellte. Denn so groſs wirst du wol nicht leicht Eine Stadt weder unter Hellenen noch Barbarei antreffen, gar viele aber freilich, die gar vielmal gröſser scheinen als diese. Oder bist du anderer Meinung? — Nein beim Zeus, sagte er. — So wird auch wol, sprach ich, dieses die sicherste Grenzbestimmung sein für unsere Befehlshaber, wie weit sie die Stadt ausdehnen, und wieviel Land sie ihr nach ihrer Gröſse beilegen sollen, um mehreres aber sich nicht bekümmern. — Was für eine Grenze? fragte er. — Ich denke wenigstens, sprach ich, diese. So lange sie wachsend noch Eine bleiben will, sie zu vergröſsern, weiter aber nicht. — Ganz richtig wol, sagte er. — Und wollen wir nicht auch noch diese andere Aufgabe unsern Hütern aufgeben, dies auf alle Weise zu verhüten, daſs die Stadt weder klein noch groſs scheine, sondern als eine genügsame und als Eine*. — Das ist ja wol etwas geringes, sagte er, was wir ihnen da aufgeben. — Und etwas noch geringeres als dieses, sprach ich, wird jenes sein, dessen wir auch vorher schon gedacht haben, als wir sagten, man müsse, wenn von den Wehrmännern irgend ein schlechter Spröſsling sich zeigte, ihn zu den Andern entlassen, und wenn aus den Andern ein edler, diesen zu den Wehrmännern herüberholen. Dieses sollte aber andeuten, daſs man auch die andern Bürger jeden zu dem Einen Geschäft, wozu er geeignet ist, hinbringen müsse, damit jeglicher des Einen ihm eigenthümlichen sich befleiſsigend nicht Viele sondern Einer werde; und so auch die gesammte Stadt uns

zu

zu Einer erwachse und nicht zu vielen. — Freilich, sprach er, ist dies noch kleiner als jenes. — Auch, sprach ich, mein guter Adeimantos, schreiben wir ihnen gar nicht, wie einer wol glauben könnte, dieses als vielerlei grofses vor, sondern es ist alles gering, wenn sie nur das Eine grofse, wie man zu sagen pflegt, oder vielmehr genügende statt grofse recht beobachten. — Welches doch? fragte er. — Den Unterricht, sprach ich, und die Erziehung. Denn wenn sie durch gute Erziehung Männer geworden sind, die das rechte Maafs halten: so werden sie dies alles leicht selbst einsehen und noch vieles andere, was wir jezt übergehen, das Heirathen und die Ehe und Kindererzeugung, dafs sich dies alles nach dem Sprichwort möglichst gemeinsam unter
Freunden machen mufs. — Am richtigsten 424
wäre das wol*, sprach er. — Denn, fuhr ich fort, eine Staatsverfassung, wenn sie einmal den rechten Ansaz genommen hat, geht sie immer wachsend wie ein Kreis. Denn tüchtige Erziehung und Unterricht aufrecht erhalten bildet gute Naturen, und wiederum tüchtige Naturen von solcher Erziehung unterstüzt gedeihen noch treflicher als die früheren sowol in anderer Hinsicht als auch für die Erzeugung, wie wir das auch an andern lebenden Wesen sehen. — Natürlich wenigstens, sagte er. — Um es also in kurzem zu sagen, hierauf müssen die Vorsteher der Stadt halten, dafs es nicht ihnen unvermerkt in Verfall gerathe, sondern sie dieses ja vor allen Dingen verhüten, dafs nichts geneuert werde in der Gymnastik und Musik gegen die Einrichtung, vielmehr sie diese aufs möglichste aufrecht halten; und wenn einer sagt, es ehre den Ge-

sang* das lauteste Lob der Menschen, welcher den Hörenden rings der neueste immer ertönet, sich wohl vorsehn, dafs nicht etwa einer glaube, der Dichter meine nicht blofs neue Gesänge, sondern neue Gattungen des Gesanges und lobe dieses. Dergleichen darf man aber nicht loben und es auch so nicht verstehen. Denn Gattungen der Musik neu einzuführen, mufs man scheuen, als wage man dabei alles; weil nirgends die Geseze der Musik geändert werden, als nur zugleich mit den wichtigsten bürgerlichen Ordnungen, wie Damon sagt und ich auch gern glaube. — Auch mich, sagte Adeimantos, seze unter die, welche davon überzeugt sind. — Hier also, sprach ich, müssen sich, wie es scheint, unsre Wächter ihre Hauptwacht erbauen, in der Musik. — Wenigstens, sagte er, schleicht diese Gesezwidrigkeit sich gar leicht ein und unbemerkt. — Ja, sagte ich, als wenn es nur Scherz wäre, und gar nichts böses daraus entstände. — Es entsteht auch, sagte er, nichts anderes daraus, als dafs sie nach und nach sich festsezend allmählig in die Sitten und Gewöhnungen einfliefst, aus diesen dann versteigt sie sich schon gröfser in die Geschäfte der Bürger mit einander, und von diesen Geschäften, o Sokrates, kommt sie dann an die Geseze und die Verfassung in grofsem Uebermuth und Ueppigkeit, bis sie endlich alles, das gemeinsame Leben und das besondere, umgekehrt hat. — Wohl! sprach ich, verhält sich nun dieses so? — Das dünkt mich, sagte er. — Also, wie wir anfänglich sagten, schon die Spiele müssen gesezlicher sein, an denen unsere Kinder Theil haben, weil, wenn diese gesezlos sind und also auch die Knaben solche, es unmöglich ist, dafs gesez-

liche und ernste Männer aus ihnen erwachsen. — Wie könnte es anders sein, sagte er.
— Wenn aber die Knaben schon beim Spiel 425
auf die gehörige Art angefangen haben, und gute Ordnung durch die Musik in sich aufgenommen; so wird auch, ganz im Gegensaz mit jenen, diese sie überall begleiten und mit ihnen wachsend auch das berichtigen, was etwa vorher im Staat in Unordnung gerathen war. — Richtig gewiſs, sagte er. — Und das für geringer gehaltene gesezliche, fuhr ich fort, erfinden sich diese selbst, was die vorherigen ganz in Verfall gebracht hatten. — Was doch recht? — Dergleichen, daſs die Jüngeren vor den Aelteren schweigen, wie es sich ziemt, und sich verneigen und aufstehen, und die Achtungsbezeigungen gegen die Eltern, und wie man sich scheert und trägt und beschuht und das ganze äuſserliche Ansehn, und was noch sonst dergleichen ist. Oder meinst du nicht? Ich auch. — Geseze darüber zu geben, halte ich aber für einfältig. Denn es geschieht doch nicht und würde sich auch nicht erhalten, wenn wörtlich und buchstäblich vorgeschrieben. — Wie sollte es! — Es scheint wenigstens, sprach ich, o Adeimantos, wie einer von seiner Erziehung her anfängt, eben so auch das andere zu folgen. Oder ruft nicht immer ähnliches das ähnliche herbei? — Wie sollte es nicht! Und so gestaltet es sich, werden wir denke ich sagen, am Ende in ein vollständiges und ausgebildetes, es sei nun gutes oder das Gegentheil. Denn wie anders? — Gar nicht, sprach er. — Ich also wenigstens, fuhr ich fort, würde dieserhalb gar nicht erst versuchen über dergleichen Geseze zu geben. — Natürlich, sagte er. — Und wie, um der Göt-

ter willen, sagte ich, diese Marktsachen wegen des Verkehrs das sie auf dem Markt miteinander treiben, und so auch, wenn du willst, über der Handarbeiter Verkehr und Beschimpfungen und Beleidigungen, und die Anstellung der Klagen und die Einsezung der Richter, oder wenn wo Zölle nothwendig sind einzutreiben und aufzulegen auf dem Markt oder im Hafen, oder insgesamt was irgend Marktrecht ist oder Stadtrecht oder Hafenrecht oder sonst dergleichen, wollen wir uns damit abgeben darüber Geseze zu geben? — Es lohnt ja nicht, sagte er, rechtlichen und tüchtigen Männern dergleichen erst vorzuschreiben. Denn wie sie dergleichen einzurichten haben, werden sie leicht selbst finden. — Ja, lieber, sagte ich, wenn Gott ihnen Erhaltung derjenigen Geseze verleiht, die wir vorher durchgenommen haben. — Und wo nicht, sagte er, so werden sie gar viel dergleichen festzusezen und wieder zu berichtigen haben ihr Lebenlang in der Meinung so das Beste zu ergreifen. — Du meinst, sagte ich, diese werden leben wie solche Kranke, die aus Unmäſsigkeit nicht Lust haben von ihrer schädlichen Lebensweise abzulassen. — Allerdings. — Und diese leben freilich sehr anmuthig. Denn durch alles Heilenlassen richten sie nichts
426 aus, als daſs sie ihre Krankheit immer bunter und gröſser machen, und immer hoffen, so oft ihnen einer ein neues Mittel anräth, durch dieses gesund zu werden. — Grade so, sagte er, geht es solchen Kranken. — Und wie, sprach ich, ist das nicht anmuthig, daſs sie den für ihren ärgsten Feind halten, der ihnen die Wahrheit sagt, daſs, ehe sie nicht aufhören im Uebermaaſs zu trinken und zu essen und

der Liebe zu pflegen und faul zu sein, weder Arzenei noch brennen noch schneiden noch auch Besprechungen und Amulete oder irgend dergleichen etwas das mindeste helfen können? — Nicht sehr anmuthig, sagte er. Denn auf den Wohlmeinenden unwillig sein, darin ist keine Anmuth. — Du bist also, sprach ich, wie es scheint, kein Lobredner solcher Leute. — Nein beim Zeus. — Also auch, wenn die gesammte Stadt, wie wir eben sagten, so verfährt, wirst du sie nicht loben. Oder scheinen dir nicht offenbar eben so wie solche Menschen alle Staaten zu Werke zu gehn, welche schlecht eingerichtet sind und ihren Bürgern ansagen, an der gesammten Verfassung der Stadt ja nicht zu rühren, denn wer dieses thue, werde sterben müssen? wer sie aber in dieser ihrer Verfassung am angenehmsten pflegt, und sich durch Dienstfertigkeit einschmeichelt, ihre Wünsche im voraus abmerkt, und es durchsezen kann sie zu befriedigen, dieser wird der tüchtige Mann sein und weise in grofsen Dingen und wird von ihnen geehrt werden. — Dasselbe, sagte er scheinen sie mir allerdings zu thun, und ich lobe sie auch nicht im mindesten. — Wie aber die, welche solchen Staaten dienen wollen und sich recht um sie beeifern, bewunderst du die nicht über ihre Tapferkeit und Gefälligkeit? — Allerdings, sagte er; aufser die von ihnen hintergangen sind, und sich einbilden in Wahrheit Staatsmänner zu sein, weil sie von der Menge gelobt werden. — Wie meinst du? sprach ich. Das siehst du den Männern nicht nach? oder hältst du es für möglich, wenn einer nicht messen kann, und viele Andere eben solche ihm sagen, er sei sechs Fufs hoch, dafs er das nicht

von sich selbst glauben wird? — Nein sagte er, das nicht. — Nun so zürne auch nicht. Denn es sind ja die besten Männer von der Welt, welche immerfort Geseze geben wie wir eben durchgegangen sind, und immer daran bessern, in der Meinung ein Ende zu machen mit den Betrügereien im Handel und allem was ich vorher anführte, ohne zu wissen daſs sie in der That nur an der Hydra schneiden.
427 — Gewiſs, sagte er, anders thun sie nichts. — Ich also meines Theils, sprach ich, war der Meinung, daſs mit dieser Art von Gesezen und Einrichtungen weder in einem gut noch in einem schlecht eingerichteten Staat der wahre Gesezgeber sich sonderlich abgeben müsse; in dem einen, weil sie unnüz sind und nichts dabei herauskommt, in dem andern, weil einiges daran wol jeder finden kann, anderes aus den vorher bestehenden Einrichtungen von selbst folgt. — Was also, sagte er, wäre uns noch übrig von der Gesezgebung? — Und ich antwortete, Uns wol nichts; dem Delphischen Apollon aber noch die gröſsten, schönsten und ersten aller Anordnungen. — Was für welche doch? sprach er. — Die Einrichtungen der Tempel und Opfer und andern Verehrungen der Götter, Dämonen und Heroen; und die Beisezung der Verstorbenen, und was man denen dort leisten muſs um sie günstig zu haben. Denn dergleichen verstehen wir ja selbst nicht, und werden auch, indem wir die Stadt gründen, keinem andern darin folgen, wenn wir Vernunft haben, noch uns eines andern Rathgebers bedienen als des vaterländischen. Denn dieser Gott ist in dergleichen Dingen allen Menschen der vaterländische Rathgeber, weil er immitten der Erde auf ihrem Nabel sizend

seine Sprüche ertheilt. — Sehr wohl gesprochen, sagte er, und so wollen wir es machen. —

Gegründet also sprach ich, wäre dir nun schon, o Sohn des Ariston, die Stadt. Nächstdem aber schaue nun in ihr umher mit hinlänglichem Lichte versehen du selbst und rufe auch deinen Bruder und den Polemarchos und die Andern herbei, ob wir etwa sehen können, wo nun wol die Gerechtigkeit ist und wo die Ungerechtigkeit, und wie sie von einander verschieden sind, und welche von beiden nun der besizen mufs, der glükselig sein soll, mag er nun auch allen Göttern und Menschen verborgen bleiben oder nicht. — Nichts gesagt! erwiederte Glaukon, denn du hast versprochen selbst suchen zu wollen, weil es von dir frevelhaft wäre der Gerechtigkeit nicht nach Vermögen zu helfen auf alle Weise. — Ganz recht, sagte ich, erinnerst du mich, und so soll es sein; aber auch ihr müfst mit Hand anlegen. — Wohl denn! sagte er, das wollen wir thun. — Ich hoffe also, sprach ich, es auf diese Weise zu finden. Ich denke unsere Stadt, wenn sie anders richtig angelegt ist, wird ja auch wol vollkommen gut sein. — Nothwendig, sagte er. — Offenbar also ist sie weise und tapfer und besonnen und gerecht. — Offenbar. — Also welches von diesen wir auch in ihr mögen gefunden haben, das übrige wird allemal das nicht gefundene sein. — Freilich. — Wie nun, wenn wir von anderen vier Dingen
Eines in irgend etwas suchten, wir, wenn wir 428
eben dieses zuerst erkennten, gleich zufrieden gestellt sein würden; wenn wir aber die drei andern zuerst erkennten, eben dadurch doch auch das Gesuchte erkannt wäre — denn es kann offenbar nichts anderes sein als das übrigge-

bliebene? — Richtig gesprochen, sagte er. — Also müssen wir wol auch bei diesen, da sie ja gleichfalls viere sind, auf dieselbe Weise suchen? — Offenbar. —

Zuerst nun scheint mir in ihr* die Weisheit offenbar zu werden. Und es zeigt sich etwas wunderbares dabei. — Was doch? sprach er. — Weise nemlich dünkt mich doch die Stadt zu sein, die wir beschrieben haben; denn sie ist wohlberathen. Nicht wahr? — Ja. — Und eben dieses ist doch offenbar eine Erkenntniſs. Denn nicht durch Unwissenheit, sondern durch Erkenntniſs ist man wohlberathen. — Offenbar. — Es sind aber gar viele und vielerlei Erkenntnisse in der Stadt. — Wie sollten sie nicht? — Ist nun etwa vermittelst der Erkenntniſs der Baumeister die Stadt weise und wohlberathen zu nennen? — Keinesweges wol vermittelst dieser, sagte er, sondern bauverständig. Also nicht vermöge der Erkenntniſs von hölzernen Gefäſsen, indem sie Rath pflegt, wie diese am besten sein können, ist die Stadt weise zu nennen? — Gewiſs nicht. — Wie aber? etwa vermöge der von ehernen oder irgend einer andern ähnlichen? — Auch nicht wegen Einer solchen, sagte er. — Wol auch nicht durch die von Erzielung der Früchte aus der Erde, sondern nur landwirthschaftlich? — So dünkt mich. — Wie aber, sprach ich, giebt es etwa eine Erkenntniſs in der eben von uns eingerichteten Stadt bei einigen Bürgern, welche nicht über irgend etwas von dem in der Stadt* Rath giebt, sondern über sie selbst ganz, auf welche Weise sie mit sich selbst und mit andern Städten am besten umgehn soll? — Die giebt es freilich. — Welche, sprach ich, und bei wem? —

Eben diese, sagte er, die Obhut tragende und bei eben diesen unsern Befehlshabern, die wir nur eben die vollkommenen Hüter genannt haben. — Wegen dieser Erkenntniſs also, wie nennst du die Stadt? — Wohl berathen, sagte er, und in Wahrheit weise. — Was meinst du nun wol, sprach ich, werden sich in unserer Stadt mehr Schmiede finden oder mehr von diesen wahrhaften Hütern? — Bei weitem mehr Schmiede. — Auch wol, sprach ich, unter allen übrigen, welche, weil sie eine gewisse Erkenntniſs haben auf gewisse Weise benannt werden, werden diese immer die wenigsten sein. — Bei weitem. — Also vermöge der kleinsten Zunft und Abtheilung derselben, und der dieser einwohnenden Erkenntniſs, der nemlich, welche versteht und befiehlt, wäre die ganze naturgemäſs eingerichtete Stadt weise. Und dieses, wie sich zeigt, ist von Natur der kleinste Theil, dem es zukommt an dieser Erkenntniſs Theil zu haben, welche allein unter 429
allen Erkenntnissen Weisheit genannt zu werden verdient. — Vollkommen wahr gesprochen, sagte er. — Dieses eine also unter den vieren haben wir, ich weiſs selbst nicht wie, gefunden, was es ist und wo in der Stadt es seinen Siz hat. — Mir wenigstens, sagte er, scheint es ganz befriedigend erklärt zu sein.

Aber die Tapferkeit sowol selbst, als auch wo in der Stadt sie sich befindet, um welches willen dann die ganze Stadt so zu nennen wäre, ist wol gar nicht schwierig zu sehen. — Wie so? — Wer möchte wol, sprach ich, auf irgend etwas anderes sehend die Stadt feige oder tapfer nennen, als auf den Theil derselben, der sie verficht und für sie zu Felde zieht? — Niemand gewiſs, sagte er, auf et-

was anderes. — Denn ich glaube nicht, fuhr ich fort, dafs durch die Andern in ihr*, mögen sie nun feige oder tapfer sein, sich entscheidet, ob auch sie selbst das eine ist oder das andere. — Freilich nicht. — Also auch tapfer ist die Stadt durch einen Theil ihrer selbst. Deshalb nemlich, weil sie in diesem eine solche Kraft hat, welche beständig in Beziehung auf das furchtbare die Meinung aufrecht halten wird, es sei das und derlei was und welcherlei der Gesezgeber in der Erziehung dafür erklärt hat. Oder nennst du das nicht Tapferkeit? — Ich habe nicht völlig verstanden, sagte er, was du meintest, also erkläre es noch einmal. — Ich meine also, antwortete ich, die Tapferkeit sei eine Bewahrung und Aufrechthaltung*. — Was für eine Aufrechthaltung doch? — Die der von dem Gesez durch die Erziehung eingeflöfsten Meinung über das furchtbare, was und welcherlei es ist. Und ich nannte sie eine beständige Aufrechthaltung, weil sowol wer in Schmerzen ist sie durchführen soll als wer in Lust, und in Begierde sowol als in Furcht, und sie nicht fahren lassen. Ich will sie dir aber vergleichen, womit sie mir Aehnlichkeit zu haben scheint, wenn du willst. — Freilich will ich. — Du weifst doch, sprach ich, dafs die Färber, wenn sie Wolle in feinen Purpur färben wollen, zuerst aus so vielen Farben der Wolle nur die eine Art aussuchen, die weifse, und dann durch gar vielfältige Zubereitungen sie so bearbeiten, wie sie bestmöglichst die Farbe annehmen kann, und so färben sie dann. Und was auf diese Weise gefärbt ist, das wird dann ächt, und alles Waschen ohne oder mit Lauge kann die Farbe daraus nicht ausziehn; was aber nicht so, das weifst du wol wie es

wird, es mag einer nun auf anderen Grund
den Purpur aufsezen, oder auch auf diesen aber
ohne vorherige Bearbeitung. — Ich weiſs, sagte
er, daſs das nur Waschfarben sind und ganz
schlechte. — Dergleichen nun nimm an, daſs
wir auch nach Vermögen gethan haben, als
wir die Kriegsmänner aussuchten und durch
Musik und Gymnastik erzogen, und glaube
nicht, daſs wir irgend etwas anderes damit be-
absichtigt haben als nur, daſs sie so bearbeitet 430
die Geseze wie dort die Farbe recht gründ-
lich einsaugen und annehmen möchten, damit
ihre Vorstellung ächt werde die von dem
furchtbaren sowol als alle übrigen, weil sie
nemlich sowol die rechte Natur haben als auch
die rechte Erziehung genossen haben, und auch
solche Laugen nicht im Stande sein mögen
ihnen die Farbe auszuwaschen, die sonst wol
tüchtig ausspülen, wie Wollust, die stärker
hierin ist als alle Pottasche und Kalkerde, und
Schmerz und Furcht und Begierde, die es mehr
sind als jede andere Lauge. Diese solche Kraft
und durchgängige Aufrechthaltung der rich-
tigen und gesezlichen Vorstellung von dem was
furchtbar ist und was nicht nenne und er-
kläre ich für Tapferkeit, wenn du nicht et-
was anderes darunter verstehst. — Nichts an-
deres, sagte er. Du scheinst mir nemlich die
richtige Vorstellung hierüber, die ohne Bil-
dung entstanden ist, so wie auch die thieri-
sche* und die knechtische nicht für recht ge-
sezmäſsig zu halten, und auch anders als Ta-
pferkeit nennen zu wollen. — Ganz richtig,
sprach ich, verstehest du mich. — Ich nehme
also an, daſs dieses Tapferkeit ist. — Nimm
auch nur an, sprach ich, daſs es die bürger-
liche wenigstens ist, und du wirst ganz recht

annehmen. Ein andermal aber wollen wir, wenn du willst, dies noch genauer durchgehen; denn jezt suchen wir nicht sie, sondern die Gerechtigkeit, und um diese zu suchen, reicht, wie ich glaube, das bisherige zu. — Sehr wohl gesprochen, sagte er. —

Zweierlei also, sprach ich, ist uns noch übrig, was wir im Staate auffinden müssen, die Besonnenheit und die Gerechtigkeit, um derentwillen wir alles andere mit suchen. — Allerdings. — Wie können wir also wol die Gerechtigkeit finden, damit wir nicht erst noch Weitläuftigkeiten haben mit der Besonnenheit. — Ich meines Theils, sagte er, weiſs es nicht, und möchte auch gar nicht, daſs sie sich eher zeigte, da wir uns hernach um die Besonnenheit nicht mehr kümmern würden; sondern, wenn du mir gefällig sein willst, so laſs uns diese eher als jene betrachten. — Das will ich ja wol gern, sprach ich, wenn ich nicht unrecht thue. — Untersuche sie also, sagte er. — Das soll geschehen, antwortete ich. Und von hier aus anzusehen scheint sie mehr als das vorige einem gewissen Einklang und Zusammenstimmen zu gleichen. — Wie das? — Ein gewisser Anstand ist doch, sprach ich, die Besonnenheit und eine Mäſsigung gewisser Lüste und Begierden wie sie sagen; und stärker als er selbst pflegen sie ihn, ich weiſs nicht recht auf welche Weise, zu nennen*, und noch einige andere ähnliche Spuren gleichsam werden von ihr angegeben. Nicht wahr? — Ganz richtig, sagte er. — Nun ist doch das stärker als er selbst lächerlich. Denn wer stärker als er selbst wäre, wäre doch offenbar auch schwächer als er selbst, und der Schwächere stärker; denn es

ist doch immer derselbige der in allen diesen Redensarten auf beiden Seiten aufgeführt wird. — Freilich wol. — Allein mir scheint diese
Erklärung sagen zu wollen, dafs es in dem 431
Menschen selbst an der Seele irgend ein besseres giebt und ein schlechteres; und wenn nun das von Natur bessere über das schlechtere Gewalt hat, dies nennt sie stärker sein als er selbst, denn dies lobt sie ja; wenn aber durch schlechte Erziehung oder Behandlung von der Menge des schlechteren das kleinere bessere überwältigt wird, dieses scheint sie als einen Schimpf zu tadeln, und dies schwächer sein als er selbst zu nennen und den so gestimmten einen zügellosen. — So zeigt es sich freilich, sagte er. — Sieh also her, sprach ich, auf unsere neue Stadt, und du wirst das eine von diesen beiden in ihr finden. Denn dafs sie Herr ihrer selbst sei, wirst du sagen müssen, könne man ihr mit vollem Recht beilegen, wenn doch das Ganze, dessen besseres das schlechtere beherrscht, besonnen zu nennen ist und Herr seiner selbst. — Ich sehe her, sagte er, und du hast Recht. — Und die vielen und vielerlei Begierden und Lüste und Unlüste findet einer doch wol überall am meisten bei Weibern und Gesinde, unter den sogenannten freien Leuten aber nur bei dem grofsen und gemeinen Haufen. — Allerdings. — Einfache und mäfsige aber, die von Vernunft und richtiger Vorstellung verständig geleitet werden, wirst du nur bei Wenigen antreffen, und zwar bei den bestgearteten und besterzogenen. — Wahr, sagte er. — Nun siehst du doch, dafs du dieses alles auch in der Stadt hast, hier aber die Begierden in den Vielen und Schlechten beherrscht von den Begierden

und der Vernunft in den Wenigeren und Edleren. — Das sehe ich, sagte er. — Wenn man also einen Staat Herrn der Lüste und Begierden und also auch sein selbst nennen darf, so ist es dieser. — Auf alle Weise gewifs, sagte er. — Also auch wol, wenn in einer anderen Stadt dieselbige Vorstellung einwohnt den Regierenden und den Regierten darüber, wer regieren soll, würde sich dasselbige auch in dieser finden. Oder meinst du nicht? — Freilich, sagte er, gar sehr. — In welcher von beiden Abtheilungen der Bürger wirst du nun sagen sei die Besonnenheit, wenn sie sich so verhalten? in den herrschenden oder in den beherrschten? — In beiden doch wol, sagte er, — Siehst du also, sprach ich, dafs wir vorhin ganz richtig geahndet haben, die Besonnenheit sei einer Zusammenstimmung zu vergleichen? — Wie das? — Weil nicht, wie die Tapferkeit und die Weisheit jede nur in einem Theile einwohnend die ganze Stadt die eine weise die andere tapfer machten, eben
432 so auch diese die ganze Stadt besonnen macht, vielmehr ist sie ganz durch sie verbreitet, und nach dem vollkommensten harmonischen Gesez macht sie die in derselben Beziehung schwächsten zusammenstimmen mit den stärksten und mittleren, seien sie es nun an Einsicht oder an Stärke oder auch an Zahl oder Reichthum oder was dergleichen du sonst willst. So dafs wir also vollkommen richtig sagen können, diese Einmüthigkeit sei Besonnenheit, nemlich des von Natur Besseren und Schlechteren Zusammenstimmung darüber, welches von beiden herrschen soll, in der Stadt sowol als in jedem Einzelnen. — Das dünkt mich völlig eben so. —

Wohl! sprach ich, diese drei also können wir ja wol annehmen, daſs wir ansichtig geworden sind in der Stadt. Aber die noch übrige Art, durch welche die Stadt an der Tugend theilnehmen kann, was wäre wol die? Denn offenbar ist diese doch die Gerechtigkeit*. — Offenbar. — Nun also, Glaukon, müssen wir wie Jäger den Busch rings umstellen, daſs uns die Gerechtigkeit nicht etwa entschlüpfe, und dann, wenn sie einmal verschwunden ist, nicht wieder zum Vorschein komme. Denn offenbar ist sie hier irgendwo. Sieh also zu und beeifere dich recht, ob du sie etwa eher als ich erblikken und mir anzeigen kannst. — Wenn ich doch könnte! sagte er. Vielmehr aber, wenn du mich als einen behandelst, der da folgen und das gezeigte auch wahrnehmen kann, wirst du mich ganz angemessen behandeln. — So folge mir denn, sprach ich, nach gemeinsam verrichtetem Gebet. — Das will ich thun, sprach er, führe du nur an. — Freilich, fuhr ich fort, scheint mir der Ort gar unzugänglich und überwachsen, wenigstens ist er dunkel und schwer zu durchstreifen; aber wir müssen dennoch gehen. — Das müssen wir! sagte er. — Nachdem ich nun etwas erblikt, rief ich aus Ju Ju Glaukon! es scheint daſs wir eine Spur haben, und ich glaube sie soll uns nun gewiſs nicht entkommen. — Das ist ja eine gute Nachricht, sprach er. — Wahrhaftig, sagte ich, etwas albern ist es uns doch ergangen. — Wie so? — Schon lange, du bester, liegt sie uns von Anfang an vor den Füſsen, und wir haben sie nur nicht gesehen, sondern waren ganz lächerlich, wie bisweilen Leute die etwas in der Hand haben dasselbe suchen was sie ha-

ben; so haben auch wir nicht auf den Flek gesehn, sondern irgend wohin ins weite, daher sie uns denn natürlich entgehen mufste. — Wie, fragte er, meinst du das? — So, antwortete ich, dafs mich dünkt wir haben schon lange davon gesprochen und gehört, und nur uns selbst nicht verstanden, dafs wir eben davon handelten. — Lange Vorrede, sagte er, für einen der begierig ist zu hören! — Also, sprach ich, höre ob etwas daran ist. Nemlich was wir von Anfang an festgesezt haben, was
433 jeder durchgängig thun müfste als wir die Stadt gründeten, eben dieses, oder doch eine Art davon, ist wie mich dünkt die Gerechtigkeit. Denn wir haben ja festgesezt und oftmals gesagt, wenn du dich defs erinnerst, dafs jeder sich nur auf eines befleifsigen müsse von dem was zum Staate gehört, wozu nemlich seine Natur sich am geschiktesten eignet. — Das haben wir freilich gesagt. — Und gewifs, dafs das seinige thun und sich nicht in vielerlei mischen Gerechtigkeit ist, auch das haben wir von vielen Andern gehört und gewifs auch öfters selbst gesagt. — Gewifs haben wir es gesagt. — Dieses also, o lieber, sprach ich, wenn es auf gewisse Weise geschieht, scheint die Gerechtigkeit zu sein, dafs jeder das seinige verrichtet. Weifst du woher ich das schliefse? — Nein, sondern sage es! antwortete er. — Mich dünkt nemlich, sprach ich, das noch übrige in der Stadt, aufser dem was wir schon betrachtet haben, der Besonnenheit, Tapferkeit und Vernünftigkeit, müsse dasjenige sein, was jenen insgesammt die Kraft giebt da zu sein, und müsse auch jenes, nachdem es nun da ist, erhalten so lange es selbst vorhanden ist. Nun aber sagten wir doch, die Gerechtigkeit müsse das-

dasjenige sein, was noch fehle, wenn wir die drei andern würden gefunden haben. — Und das ist auch nothwendig so, sagte er. — Aber doch, sprach ich, wenn man nun entscheiden sollte, welche von diesen wol vorzüglich unsere Stadt gut mache durch ihre Anwesenheit: so möchte schwer zu entscheiden sein, ob die Eigenthümlichkeit der Herrschenden und Beherrschten, oder der gesezmäſsigen Vorstellung von dem was furchtbar ist oder nicht Aufrechthaltung unter den Kriegsmännern, oder die den Herrschenden einwohnende Einsicht und Obhut, oder ob das sie vorzüglich gut macht, wenn sich bei Kindern und Weibern, Knechten und Freien, gemeinen Arbeitern und Herrschenden und Beherrschten dieses findet, daſs jeder, wie er Einer ist*, auch nur das seinige thut und sich nicht in vielerlei mischt! — Schwer zu entscheiden, sagte er, allerdings. — Es wetteifert also in Bezug auf die Tugend der Stadt mit der Weisheit und Besonnenheit und Tapferkeit diese Eigenschaft, daſs jeder in ihr das seinige thut. — Gar sehr, sagte er. — Und du würdest doch wol nur der Gerechtigkeit einen Wettstreit mit jenen in Bezug auf die Tugend der Stadt zugestehen? — Allerdings. — Erwäge aber auch von dieser Seite, ob es dir so scheint. Wirst du wol den Herrschenden in der Stadt auftragen die Rechtssachen zu schlichten? — Wem anders? — Werden sie nun wol nach irgend etwas anderem mehr streben bei ihren Entscheidungen als darnach, daſs einem jeden weder fremdes zugetheilt noch ihm das seinige genommen werde? — Nein, sondern danach. — Als nach dem gerechten? — Ja. — Auch so demnach würde, daſs jeder das seinige und gehörige

hat und thut, als Gerechtigkeit anerkannt werden. — So ist es. — Sieh nun zu, ob du noch weiter meiner Meinung bist. Wenn der Zim-
434 mermann sich beigehn läſst des Schuhmachers Werke zu verrichten oder der Schuhmacher des Zimmermanns, mögen sie nun ihre Werkzeuge und ihren Lohn wechseln, oder mag auch einer und derselbe beides zu verrichten unternehmen, alles andere hiernach umgestellt *, meinst du daſs das in der Stadt groſsen Schaden anrichten wird? — Nicht eben, antwortete er. — Allein wenn ein Handwerker, oder einer der sonst ein Gewerbsmann ist seiner Natur nach, hernach aufgebläht durch Reichthum oder Verbindungen oder Stärke oder etwas dergleichen sucht in die Klasse der Krieger überzugehn, oder einer von den Kriegern in die der Berather und Hüter, ohne daſs er es werth ist, und diese dann ihre Werkzeuge und ihre Ehrenstellen gegen einander vertauschen, oder einer und derselbe dies alles zu verrichten unternimmt: dann denke ich wirst auch du der Meinung sein, daſs solcher Tausch und Vielthuerei hierin der Stadt zum Verderben gereicht. — Auf alle Weise freilich. — Also dieser drei Klassen Einmischerei in ihr Geschäft und gegenseitiger Tausch ist der gröſste Schaden für die Stadt und kann mit vollem Recht Frevel genannt werden? — Offenbar. — Und den gröſsten Frevel gegen die eigene Stadt, wirst du den nicht Ungerechtigkeit nennen? — Wie sollte ich nicht! — Dies ist also die Ungerechtigkeit. Und so laſs uns wiederum so erklären, der erwerbenden, beschüzenden und berathenden Klasse Geschäftstreue, daſs nemlich jede von diesen das ihrige verrichtet in der Stadt, würde das Gegentheil von jenem

also Gerechtigkeit sein, und die Stadt gerecht machen. — Nicht anders scheint es auch mir, sprach er, sich zu verhalten als so. — Laſs es uns nur, sagte ich, noch nich allzufest behaupten; sondern wenn auch auf jeden einzelnen Menschen angewendet dieser selbige Begriff auch dort dafür anerkannt wird Gerechtigkeit zu sein, dann wollen wir es einräumen, — denn was wollten wir auch weiter sagen? wenn aber nicht, dann wollen wir etwas anderes ersinnen. Jezt aber laſs uns die Untersuchung vollenden, die wir in der Meinung angefangen haben, daſs, wenn wir zuvor in irgend einem gröſseren, welches auch Gerechtigkeit an sich hat, diese anzuschauen versuchten, wir dann auch leichter an dem einzelnen Menschen sehen würden, was sie ist. Und ein solches schien mir der Staat zu sein, und so haben wir denn einen so treflich als möglich eingerichtet, wohl wissend, daſs in einem guten wenigstens sie sich finden müsse. Was sich uns also dort gezeigt hat, das laſs uns auf den Einzelnen übertragen; und wenn es übereinstimmt, soll es gut sein, wenn sie sich aber in dem Einzelnen als etwas anderes zeigt, so wollen wir wieder auf die Stadt zurükgehn, um die Sache noch einmal zu prüfen. Und vielleicht, wenn wir so beides gegeneinander
betrachten und reiben, werden wir doch wie 435
aus Feuersteinen die Gerechtigkeit herausblizen machen, und, wenn sie uns klar geworden ist, sie recht bei uns selbst befestigen. — Das ist ganz in der Ordnung, entgegnete er, wie du es sagst, und so müssen wir es machen.

Ist nun wol, sprach ich, was einer dasselbige nur gröſser oder kleiner nennt, insofern unähnlich, inwiefern es doch dasselbige

heifst, oder ähnlich? — Aehnlich, sagte er. — Also auch ein gerechter Mann wird von einem gerechten Staat in Beziehung auf eben diesen Begriff der Gerechtigkeit nicht verschieden, sondern ihm ähnlich sein? — Aehnlich, sagte er. — Aber der Staat schien uns doch gerecht zu sein, sofern drei ihm einwohnende Arten von Naturen jede das ihrige verrichteten; besonnen aber und tapfer und weise durch eben jener drei Arten anderweitige Zustände und Eigenschaften. — Richtig, sagte er. — Auch von dem Einzelnen also, lieber, werden wir eben so dafür halten, dafs eben diese drei Arten in seiner Seele sich finden, und er derselben Zustände wegen wie dort auch dieselben Namen erhalte wie der Staat. — Ganz nothwendig, sagte er. — Da sind wir ja wiederum, o Wunderbarer, sprach ich, auf eine schlimme Untersuchung gestofsen in Absicht der Seele, ob sie eben diese drei Arten in sich hat oder nicht. — Gar nicht scheint mir, sagte er, dafs es eine schlimme ist. Vielleicht ist aber, o Sokrates, das Sprichwort wahr, dafs das Schöne schwer ist. — Das zeigt sich, sagte ich. Und wisse nur, o Glaukon, dafs nach meiner Meinung wir dergleichen durch ein solches Verfahren*, wie wir jezt in unsern Reden beobachten, niemals genau erhalten werden, sondern der Weg, der dazu führt, ist weiter und gröfser, vielleicht aber doch erhalten wir es so, wie es sich zu dem vorher erklärten und erwogenen schikt. — Sollen wir damit nicht zufrieden sein? sagte er, mir wenigstens würde es für jezt so hinreichend sein. — Aber mir, sprach ich, ganz gewifs vollkommen. — Werde also nicht müde, sagte er, sondern untersuche weiter. — Ist es nun nicht uns ganz noth-

wendig, sprach ich, zu gestehen, dafs in einem jeden von uns diese nemlichen drei Arten und Handlungsweisen sich finden, wie auch im Staat? Denn nirgends anders her können sie ja dorthin gekommen sein. Denn es wäre ja lächerlich, wenn jemand glauben wollte, das muthige sei nicht aus den Einzelnen in die Staaten hineingekommen, die vorzüglich diese Kraft in sich haben, wie die in Thrakien und Skythien und fast überall in den oberen Gegenden, oder das Wifsbegierige, was man vorzüglich unsern Gegenden zuschreiben kann, oder das Erwerblustige, wovon man sagen könnte, 436
dafs man es nicht am schlechtesten bei den Phoinikiern und Aegyptern antrift. — Allerdings, sagte er. — Dies also verhält sich so, sprach ich, und ist nicht schwer einzusehen. — Freilich nicht. — Das ist aber wohl schwer, ob wir mit diesen selbigen alles verrichten, oder von dreien mit jeglichem ein anderes, mit einem von dem was in uns ist lernen, mit einem andern uns muthig erweisen, und mit einem dritten wiederum die mit der Ernährung und Erzeugung verbundene Lust begehren, und was dem verwandt ist, oder ob wir mit der ganzen Seele jegliches von diesen verrichten, wenn wir auf eins gestellt sind? Dieses wird das sein, was schwierig ist auf eine genügende Weise zu bestimmen. — Das dünkt mich auch, sagte er. — Auf diese Art also lafs uns versuchen zu bestimmen, ob es unter sich dasselbe ist oder ob verschiedenes. — Auf welche? — Offenbar ist doch, dafs dasselbige nie wird zu gleicher Zeit entgegengeseztes thun und leiden, wenigstens nicht in demselben Sinne genommen und in Beziehung auf eins und dasselbige. So dafs, wenn wir etwa fin-

den sollten, dafs in diesen dies vorkommt, wir wissen werden, dafs sie nicht dasselbige waren, sondern mehreres. — Das sei so. — Erwäge also, was ich sage. — Sprich nur, sagte er. — Ist es wol möglich, fuhr ich fort, dafs dasselbige zugleich in demselben Sinne* still steht und sich bewegt? — Keinesweges. — Verständigen wir uns noch genauer darüber, damit wir nicht etwa im weiteren Verfolg uns uneins finden. Denn wenn jemand von einem Menschen, welcher steht aber seinen Kopf und seine Hände bewegt, sagen wollte, dafs derselbe zugleich steht und sich bewegt: so werden wir, denke ich, nicht annehmen, dafs man so sagen dürfe, sondern dafs einiges von ihm stillsteht und anderes sich bewegt. Nicht so? — So. — Nicht auch wenn, wer dies behauptet, noch artiger scherzen wollte und uns vortragen, dafs doch die Kreisel ganz zugleich stehn und sich bewegen, wenn sie mit der Spize an einem und demselben Orte haftend sich herumdrehen, oder was sonst im Kreise sich bewegend dies an derselben Stelle bleibend thut: so würden wir es nicht annehmen, weil dergleichen Dinge alsdann nicht in Bezug auf dasselbige in ihnen still stehn und sich bewegen; sondern wir würden sagen, sie hätten grades und kreisförmiges in sich, und in Bezug auf das Grade ständen sie still, denn sie neigten sich nach keiner Seite hin, in Bezug auf das kreisförmige aber bewegten sie sich. Wenn aber zugleich mit dieser Bewegung auch die grade Richtung zur rechten oder linken oder nach vorn oder hinten abweicht, dann ist keinerlei Art von Stillstand mehr zu denken. — Ganz richtig, sagte er. — Nichts dergleichen also wird uns verwirren, wenn es vorgebracht

wird, noch uns irgend mehr überreden, als ob
jemals etwas dasselbige bleibend zugleich in
demselben Sinne und in Bezug auf dasselbe
könne entgegengeseztes erleiden oder sein oder
auch thun. — Mich gewiſs nicht, sagte er. — 437
Dennoch aber, sprach ich, damit wir nicht
nöthig haben alle dergleichen Einwendungen
durchzugehn und weitläufig zu beweisen, daſs
sie unrichtig sind, so laſs uns in der Voraus-
sezung, daſs sich dieses so verhält, weiter ge-
hen und uns anheischig machen, wenn uns
dies jemals anders erschiene als so, so solle
alles, was uns hieraus folgt, für nichtig erklärt
sein. — So, sagte er, müssen wir es freilich
machen. — Nun aber, sprach ich, wirst du
doch das Gewähren dem Abschlagen und das
Trachten etwas zu bekommen dem Ablehnen,
und das An sich ziehn dem Von sich stoſsen
alles dergleichen für einander entgegengesez-
tes, es sei nun Thun oder Leiden, erklären,
denn von dieser Seite wollen wir keinen Un-
terschied machen? — Allerdings für entge-
gengesezt, sagte er. — Wie also? fuhr ich fort,
Hungern und Dursten und überhaupt die Be-
gierden und so auch das Wollen und Wün-
schen, sezest du nicht alles dieses unter jene
eben angeführten Begriffe? wirst du z. B. nicht
immer sagen, daſs die Seele des begehrenden
darnach trachtet, was sie begehrt, oder daſs
sie das an sich zieht, wovon sie wünscht, daſs
es ihr werde? oder wiederum, sofern sie will
daſs ihr etwas gereicht werde, daſs sie dies
bejahend zu sich her winkt, gleichsam als ob
jemand sie sähe danach streben, daſs es ihr
werde? — Ich gewiſs. — Und wie? das Ver-
werfen und Nicht wollen noch begehren, wol-
len wir nicht sagen, daſs dies zu dem Ab-

stoſsen und von sich weg treiben, und zu allem, was jenem entgegengesezt ist, gehöre? — Wie sollten wir nicht? — Nachdem nun dieses sich so verhält, sagen wir doch, es gebe etwas, das wir Begierden nennen, und die stärksten unter diesen seien, die wir Durst und Hunger nennen? — Das sagen wir, sprach er. — Und die eine ist des Getränks Begierde, die andere der Speise? — Ja. — Ist nun wol*, sofern Durst ist, noch nach etwas mehrerem, als wir sagten, Begierde in der Seele? — Nein. — Ich meine, ist Durst wol Durst nach warmem Getränk oder kaltem, oder nach vielem oder wenigem, oder auch mit einem Worte nach einem bestimmten Getränk? oder wird nur, wenn Wärme auſser dem Durst da ist, diese die Begierde nach dem kalten dazu hervorbringen; und wenn Kälte die des Warmen, wenn aber wegen Zugesellung der Vielheit* der Durst viel ist, diese die Begierde des vielen, wenn er aber gering ist, dann die des wenigen; das Dursten selbst aber niemals die Begierde nach irgend etwas anderem werden, als worauf es seiner Natur nach geht, auf das Getränk selbst, und eben so auch das Hungern auf die Speisen? — So, antwortete er, jede Begierde auf dasjenige allein an und für sich, worauf sie ihrer Natur nach geht; auf das so oder so desselben aber nur das hinzukommende. — Daſs uns aber nur nicht einer, sprach ich, unversehens damit beunruhige, daſs
438 niemand Trank schlechthin begehrt, sondern genieſsbaren Trank und nicht Speise, sondern genieſsbare Speise, weil ja Alle das Gute begehren. Wenn also der Durst eine Begierde ist, müsse er auf gutes gehn, sei es nun Getränk oder worauf sonst die Begierde geht,

und die andern eben so. — Der könnte wol scheinen, antwortete er, etwas zu sagen der dies sagte. — Aber doch, sprach ich, was von der Art ist, dafs es sich auf etwas bezieht, das bezieht sich so und so beschaffen auch auf ein so und so beschaffenes, wie mich dünkt, an und für sich aber auch nur jedes auf das seinige an und für sich. — Das habe ich nicht verstanden, sagte er. — Hast du nicht verstanden, sagte ich, dafs das gröfsere von der Art ist, dafs es gröfser ist als etwas? — Freilich wol. — Und zwar als das kleinere? — Ja. — Und das weit gröfsere doch als das weit kleinere? Nicht wahr? — Ja. — Nicht auch das ehedem gröfsere auch als ein ehedem kleineres, und das künftig gröfsere als ein künftig kleineres? — Als was sonst? sagte er. — Auch wohl das mehre zu dem wenigeren und das doppelte zu dem halben und alles dergleichen, und eben so das schwerere zu dem leichteren und das schnellere zu dem langsameren und ferner das warme zu dem kalten und alles dem ähnliche verhält sich eben so? — Allerdings. — Und wie mit der Erkenntnifs? ist es nicht dieselbe Weise? Die Erkenntnifs überhaupt ist Erkenntnifs eines überhaupt Erkennbaren, oder wie man das nennen will worauf die Erkenntnifs sich bezieht; eine gewisse und irgendwie beschaffene Erkenntnifs aber nur eines gewissen und irgendwie beschaffenen Erkennbaren. Ich meine nemlich dergleichen. Ist nicht die Erkenntnifs, wenn sie die von dem Bau eines Hauses ist, so von den übrigen Erkenntnissen unterschieden, dafs sie Baukunst heifst? — Ohne Zweifel. — Nicht weil sie nun eine so bestimmte ist, wie keine von den übrigen? — Ja. — Und weil eines irgendwie bestimm-

ten, ist sie selbst eine irgendwie bestimmte? und eben so auch die andern Künste und Wissenschaften? — So ist es. — Dieses also, sprach ich, glaube daſs ich damals habe sagen gewollt, wenn du es denn jezt verstanden hast, daſs, was immer von einem andern ist was es ist, es an und für sich auch nur von jenem an und für sich ist, von dem irgendwie bestimmten aber auch nur das selbst irgendwie bestimmte. Und ich sage nicht, daſs es selbst so wie jenes, worauf es sich bezieht, bestimmt ist, so daſs die Erkenntniſs des gesunden und kranken selbst gesund und krank wäre, und die des guten und bösen selbst gut und böse; sondern nur daſs, weil sie nicht mehr dessen an und für sich, worauf Erkenntniſs geht, Erkenntniſs war, sondern eines irgendwie bestimmten solchen, und das war eben das gesunde und krankhafte, sie auch selbst eine irgendwie bestimmte geworden ist, und dies nun gemacht hat, daſs sie nicht mehr Erkenntniſs schlechthin heiſst, sondern, da ein bestimmtes hinzugekommen ist, Heilkenntniſs. — Ich verstehe, sagte er, und es scheint mir sich so zu verhalten. —
439 Und den Durst, sprach ich, wirst du den nicht unter diejenigen Dinge sezen, die, was sie sind, auf etwas gehend sind? er ist aber doch Durst? — Ja, sprach er, nemlich auf Getränk. — Also auch auf ein gewisses Getränk nur ein gewisser Durst, Durst aber an und für sich weder auf vieles oder weniges, noch auf gutes oder schlechtes, noch mit einem Wort auf irgendwie bestimmtes Getränk, sondern Durst an und für sich seiner Natur nach nur auf Getränk an und für sich. — Auf alle Weise freilich. — Des Durstenden Seele also, in wie fern er durstet, will nichts anders als trinken;

dieses begehrt sie und danach strebt sie. — Offenbar ja. — Und nicht wahr, wenn jemals irgend etwas sie zurükzieht, wenn sie durstet, so wäre dies etwas anderes in ihr als das durstende und sie wie ein Thier zum Trinken antreibende selbst? Denn es kann ja nicht, sagen wir, dasselbe dem für es selbigen in Bezug auf dasselbe zugleich entgegengeseztes thun. — Freilich nicht. — Wie es, glaube ich, von einem Schüzen nicht richtig gesagt ist, dafs seine Hände zugleich den Bogen losschnellen und anspannen, sondern dafs die eine Hand die losschnellende ist und die andere die anspannende. — Allerdings freilich, sagte er. — Ob wir nun wol sagen sollen, dafs bisweilen einige, welche dursten, doch nicht trinken wollen? — Wohl, sagte er, gar viele und oftmals. — Was also, sagte ich, soll einer hievon wol sagen? Nicht dafs in ihrer Seele zwar das zu trinken befehlende sei, in ihrer Seele aber auch das verhindernde, und zwar als ein anderes und welches über jenes befehlende Gewalt hat? — Das dünkt mich wenigstens, sagte er. — Und kommt nun nicht das dergleichen verbietende, wenn es kommt, durch Ueberlegung, das treibende und ziehende aber ist da vermöge eines leidentlichen und krankhaften Zustandes? — Das ist deutlich. — Nicht mit Unrecht also, sprach ich, wollen wir dafür halten, dafs diese ein zwiefaches und von einander verschiedenes sind, und das, womit die Seele überlegt und rathschlagt, das denkende und vernünftige* der Seele nennen, das aber, womit sie verliebt ist und hungert und durstet und von den übrigen Begierden umhergetrieben wird, das gedankenlose und begehrliche, gewissen Anfüllungen und Lüsten befreundete.

— Gewiſs nicht mit Unrecht, sondern mit gro-
ſser Wahrscheinlichkeit, sagte er, werden wir
dieses annehmen. — Diese zwei Arten also,
sprach ich, seien uns bestimmt als in der Seele
einwohnend. Aber der Muth, und das womit
wir uns ereifern, ist dieses eine dritte? oder
welcher von jenen beiden wäre es gleichartig?
— Vielleicht doch, sagte er, dem einen, dem
begehrlichen. — Aber, sprach ich, ich habe
einmal etwas gehört und glaube dem, wie
nemlich Leontios, der Sohn des Aglaion ein-
mal aus dem Peiraieus an der nördlichen Mauer
drauſsen herauf kam und merkte, daſs beim
440 Scharfrichter* Leichname lägen, er zugleich
Lust bekam sie zu sehen, zugleich aber auch
Abscheu fühlte und sich wegwendete, und so
eine Zeitlang kämpfte und sich verhüllte, dann
aber von der Begierde überwunden mit weit-
geöfneten Augen zu den Leichnamen hinlief
und sagte, Da habt ihr es nun, ihr unseligen,
sättiget euch an dem schönen Anblik! — Das
habe ich auch gehört, sagte er. — Diese Er-
zählung nun, sprach ich, deutet darauf, daſs
der Eifer bisweilen gegen die Begierde strei-
tet als ein anderes gegen ein anderes. — Dar-
auf deutet sie freilich, sagte er. — Merken
wir nun nicht auch anderwärts oftmals, sagte
ich, wenn jemanden Begierden gegen seine
Ueberlegung zwingen, daſs er selbst schimpft
und sich ereifert über das zwingende in ihm?
und daſs also in dem Aufstande beider gegen
einander der Eifer eines solchen ein Verbün-
deter der Vernunft wird? daſs er sich aber
zu den Begierden gesellen sollte, wenn die Ver-
nunft ausspricht, daſs man etwas nicht thun
soll*, dieses glaube ich wirst du nicht sagen
können, daſs du jemals bei dir selbst bemerkt

hättest dafs es geschehen sei, noch bei einem andern. — Nein beim Zeus, sagte er. — Und wie? fuhr ich fort, wenn einer glaubt Unrecht gethan zu haben, ist er nicht je edler um desto weniger im Stande zu zürnen, wenn er auch Hunger und Durst oder sonst etwas dieser Art von dem leiden mufs, von dem er glaubt dafs er ihm dieses mit Recht anthue? und ist es nicht so wie ich sage, dafs sein Eifer sich gegen diesen nicht erheben will? — Richtig, sagte er. — Wie aber, wenn jemand unrecht zu leiden glaubt, gährt er nicht in diesem und wird wild und verbündet sich mit dem was ihm gerecht dünkt, mag er auch Hunger und Durst und Kälte und alles dergleichen erleiden müssen, und siegt durch Beharrlichkeit und macht seiner edlen Bestrebungen kein Ende, bis er es entweder durchgeführt hat oder drauf geht, oder wie der Hund von dem Hirten so von der bei ihm wohnenden Vernunft zurükgerufen und besänftiget wird? — Ganz so, sagte er, ist es wie du sagst, wie ja auch wir in unserer Stadt die Helfer gleichsam als Hunde den Herrschern als den Hirten der Stadt unterwürfig gemacht haben. — Sehr schön, sprach ich, merkst du was ich sagen will. Aber gewahrst du aufser dem wol auch noch dieses? — Welches doch? — Dafs es uns ganz entgegengesezt erscheint mit dem muthartigen als nur eben. Denn damals meinten wir es sei auch ein begehrliches; jezt aber sagen wir, weit gefehlt, sondern vielmehr ergreife es in dem Zwiespalt der Seele die Waffen für das vernünftige. — Allerdings. — Etwa auch als ein von diesem verschiedenes? oder als eine Art des vernünftigen, so dafs nicht dreierlei, sondern nur zweierlei in der Seele wäre, das

vernünftige und das begehrliche? oder, wie in
der Stadt drei verschiedene Arten sie zusam-
menhielten, die erwerbende, die helfende und
die berathende, ist so auch in der Seele die-
441 ses ein drittes das eifrige, von Natur dem
vernünftigen beistehend, wenn es nicht etwa
durch schlechte Erziehung verdorben ist? —
Nothwendig, sagte er, ein drittes. — Ja, sprach
ich, wenn es sich auch von dem vernünfti-
gen verschieden zeigt, wie es sich von dem
begehrlichen unterschieden gezeigt hat. — Das
ist wol nicht schwer zu zeigen, sagte er. Denn
das kann ja einer schon an den Kindern se-
hen, daſs sie nur eben geboren schon voll Ei-
fers sind, von Nachdenken aber scheinen mir
wenigstens einige gar niemals etwas zu be-
kommen, und die meisten nur sehr spät. —
Ja beim Zeus, sprach ich, das hast du schön
gesagt. Und auch noch an den Thieren kann
man sehen was du meinst, daſs es sich so
verhält. Und auſserdem wird auch das ho-
merische, was wir oben schon irgendwo* an-
geführt haben, Zeugniſs davon geben, das
Aber er schlug an die Brust und strafte das
Herz mit den Worten; denn hier hat Home-
ros ganz deutlich als eines von dem andern
verschieden das über das bessere und schlech-
tere nachdenkende dem gedankenlos sich er-
eifernden zuredend gedichtet. — Offenbar, sagte
er, hast du ganz Recht. — Dieses also, sprach
ich, haben wir mit Mühe durchgemacht; und
es steht uns nun zur Genüge fest, daſs diesel-
ben Verschiedenheiten wie in der Stadt auch
in eines jeden Einzelnen Seele sich zeigen,
und gleich an Zahl. — So ist es. — Nun ist
also wol auch jenes schon nothwendig, daſs,
wie die Stadt weise war und wodurch, so auch

und eben dadurch der Einzelne weise ist. —
Nothwendig. — Und wodurch der Einzelne
tapfer und wie, dadurch auch die Stadt tapfer
sei und eben so, und daſs auch in allem übri-
gen, was die Tugend betrift, beide sich auf
gleiche Weise verhalten. — Nothwendig. —
Auch gerecht also, o Glaukon, denke ich, wer-
den wir sagen müssen, sei ein Mann auf die-
selbe Weise wie auch der Staat gerecht war.
— Auch das ist ganz nothwendig. — Aber
wir haben doch wol das noch nicht vergessen,
daſs jene dadurch gerecht war, daſs jede von
jenen drei Gattungen in ihr das ihrige that? —
Wir scheinen es, sagte er, ja wol nicht verges-
sen zu haben. — Also müssen wir bedenken,
daſs auch ein jeder von uns, in welchem sie
jede das ihrige thun, gerecht sein wird und
das seinige verrichtend. — Allerdings, sagte
er, müssen wir das bedenken. — Nun gebührt
doch dem vernünftigen zu herrschen, weil es
weise ist und für die gesammte Seele Vor-
sorge hat? dem eifrigen aber diesem folgsam
zu sein und verbündet? — Freilich. — Und
wird nun nicht, wie wir sagten, die rechte
Mischung der Musik und Gymnastik sie zu-
sammenstimmend machen, indem sie das eine
anspornt und nährt durch schöne Reden und
Kenntnisse, das andere aber zuredend und be-
sänftigend durch Wohlklang und Zeitmaaſs 442
mildert? — Offenbar ja, sprach er. — Und
diese beiden nun so auferzogen und in Wahr-
heit in dem ihrigen unterwiesen und gebildet
werden dann dem begehrlichen vorstehen, wel-
ches wol das meiste ist in der Seele eines
jeden und seiner Natur nach das unersätt-
lichste; welches sie dann beobachten werden,
damit es nicht etwa durch Anfüllung der so-

genannten Lust des Leibes grofs und stark geworden unternehme anstatt das seinige zu verrichten vielmehr die andern zu unterjochen und zu beherrschen, was ihm nicht gebührt, und so das ganze Leben Aller verwirre. — Allerdings, sagte er. — Werden nun nicht, sprach ich, auch den äufseren Feind diese beiden am besten abhalten, wenn für das gesammte Seele und Leib jenes berathet dieses wehrt, dem herrschenden aber folgt und durch Tapferkeit das beschlossene vollzieht? — So ist es. — Auch tapfer also, meine ich, nennen wir jeden einzelnen vermöge dieses Theils, wenn sein muthartiges durch Lust und Unlust hindurch immer treu bewahrt was von der Vernunft als furchtbar ist angekündiget worden, und was als nicht. — Richtig, sagte er. Und weise durch jenen kleineren Theil, welcher in ihm herrscht und dieses verkündiget, indem auch in dem Einzelnen dieser Theil in sich hat die Erkenntnifs dessen, was einem jeden und dem ganzen aus allen dreien gemeinsamen zuträglich ist. — Allerdings. — Und wie? besonnen nicht durch die Freundschaft und Zusammenstimmung eben dieser? wenn das herrschende mit dem beherrschten einmüthig ist darüber, dafs das Vernünftige herrschen soll und sie nicht mit einander im Streit sind? — Nichts anderes, sprach er, ist ja wol Besonnenheit des Staates und des Einzelnen. — Also auch gerecht, wie wir nun schon oft gesagt haben, wird er durch dasselbe und auf dieselbe Weise sein? — Ganz nothwendig. — Wie aber, fuhr ich fort, schwebt uns nicht dunkel irgend etwas vor, als ob doch die Gerechtigkeit etwas anderes sein müsse,

als

als wofür wir sie im Staat erkannten? — Mir meines Theils, sagte er, scheint es nicht. — Auf die Art wenigstens, sprach ich, können wir der Sache vollkommen gewifs werden, falls etwa in unserer Seele noch irgend etwas zweifelhaft ist, wenn wir nämlich jenes gewöhnliche daran versuchen. — Welches doch? — Wie wenn wir uns erklären sollten über jenen Staat und den ihm ähnlich gearteten und gebildeten einzelnen Mann, ob wol von ihm zu glauben ist, dafs ein solcher, wenn Gold und Silber bei ihm niedergelegt wäre, es unterschlagen werde. Wer glaubst du wol werde der Meinung sein, dafs dieser dies eher thun werde als die, welche nicht so sind? — Niemand, antwortete er. — Also auch von Tempelraub und Diebstahl und Verrätherei 443
gegen besondere Freunde sowol als gegen das gemeine Wesen wird ein solcher fern sein? — Fern. — Und auch wol nicht im mindesten untreu in Eidschwüren und andern Verträgen? — Wie sollte er wol! — Und Ehebruch oder Gleichgültigkeit gegen die Eltern oder Vernachlässigung der Götter kommt ja wol jedem anderen eher zu als diesem? — Gewifs jedem, sagte er. — Und von dem allen ist doch die Ursache, dafs von dem, was in ihm ist, jegliches das seinige verrichtet in Absicht auf Herrschen und Beherrschtwerden? — Dieses freilich und nichts anderes. — Wie also? begehrst du dafs die Gerechtigkeit noch etwas anderes sei als dieses Vermögen, welches einzelne Menschen sowol als Staaten zu solchen macht? — Nein beim Zeus, sprach er, ich nicht. — So ist uns also der Traum vollständig erfüllt, von dem wir sagten, dafs er uns vorschwebe, dafs wir gleich im Anfang der

Begründung unseres Staates durch Gunst irgend eines Gottes auch in den Anfang und die Grundzüge der Gerechtigkeit scheinen eingeschritten zu sein. — Auf alle Weise freilich. — Und jenes also, o Glaukon, war, weshalb es sich ja auch heilsam zeigt, eine Art von Schattenbild der Gerechtigkeit, dafs der von Natur schusterhafte auch Recht thue nur Schuhe zu machen und nicht anderes zu verrichten, und der zimmermännische nur zu zimmern und die andern eben so. — Das leuchtet ein. — In Wahrheit aber war die Gerechtigkeit, wie sich zeigte, zwar etwas dieser Art, aber nicht an den äufseren Handlungen in Bezug auf das was dem Menschen gehört, sondern an der wahrhaft innern Thätigkeit in Absicht auf sich selbst und das seinige, indem einer nemlich jegliches in ihm nicht läfst fremdes verrichten, noch die verschiedenen Kräfte seiner Seele sich gegenseitig in ihre Geschäfte einmischen, sondern jeglichem sein wahrhaft angehöriges beilegt, und sich selbst beherrscht und ordnet und sein selbst Freund ist, und die drei in Zusammenstimmung bringt, ordentlich wie die drei Hauptglieder jedes Wohlklangs den Grundton und den gedritten und gefünften, und wenn noch etwas zwischen diesen liegt, auch dies alles verbindet und auf alle Weise Einer wird aus Vielen besonnen und wohl gestimmt, und so erst verrichtet, wenn er etwas verrichtet, es betreffe nun Erwerb des Vermögens oder Pflege des Leibes oder auch bürgerliche Geschäfte und besondere Verhandlungen, dafs er in dem allen diejenigen für gerechte und schöne Handlungen hält und erklärt, welche diese Beschaffenheit

unterhalten und mit hervorbringen, und für Weisheit die diesen Handlungen vorstehende Einsicht, so wie für ungerecht die Handlungen, welche diese Beschaffenheit aufheben, und für Thorheit die solchen vorstehende Meinung. — Auf alle Weise, sprach er, o Sokrates, hast 444
du Recht. — Wohl denn! sprach ich, wenn wir nun behaupteten den gerechten Mann und Staat, und was die Gerechtigkeit in ihnen ist, gefunden zu haben, würden wir uns, denke ich, wol nicht sehr zu täuschen scheinen. — Beim Zeus wol nicht, sagte er. — Wir wollen es also behaupten? — Das wollen wir. —

So sei es denn! sprach ich. Nächst diesem aber, denke ich, müssen wir die Ungerechtigkeit in Betrachtung ziehn. — Offenbar. — Mufs sie nun nicht ihrerseits ein Zwiespalt eben dieser dreie sein, und eine Vielthuerei und Fremdthuerei und ein Aufstand irgend eines Theiles gegen das Ganze der Seele um in ihr zu herrschen, da es ihm nicht zukommt, sondern er ein solcher ist von Natur, dafs es ihm gebührt, dem, welches von dem herrschaftlichen Geschlecht ist, zu dienen. Dergleichen denke ich, werden wir sagen, und eben dieser Kräfte Verwirrung und Verirrung sei nun die Ungerechtigkeit und Ungebundenheit und Feigheit und Unvernunft und insgesammt alle Schlechtigkeit. — Eben dieses gewifs, sagte er. — Also ist nun auch, sprach ich, das Ungerecht handeln und Unrecht thun und eben so das Rechtthun alles dieses wol schon ganz deutlich bestimmt, wenn ja auch Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit es sind. — Woher das? — Weil sie, sprach ich, gar nicht unterschieden von dem gesunden und ungesunden, was dieses für den

Leib ist, für die Seele sind. — Wie so? fragte er. — Das gesunde bewirkt doch Gesundheit* und das ungesunde Krankheit? — Ja. — Bewirkt nicht auch das Rechtthun Gerechtigkeit und das Unrechtthun Ungerechtigkeit? — Nothwendig. — Gesundheit bewirken heiſst aber das leibliche in ein naturgemäſses Verhältniſs des Beherrschens und von einander Beherrschtwerdens bringen, und Krankheit, in ein naturwidrig Herrschen und Beherrschtwerden eins vom andern. — Das heiſst es. — Nicht auch wiederum, sprach ich, Gerechtigkeit bewirken, das in der Seele in ein naturgemäſses Verhältniſs bringen des Herrschens und von einander Beherrschtwerdens? Ungerechtigkeit aber in ein naturwidriges Herrschen und Beherrschtwerden eines vom andern? — Offenbar, sagte er. — So wäre denn die Tugend, wie es scheint, eine Gesundheit und Schönheit und Wohlbefinden der Seele, die Schlechtigkeit aber Krankheit und Häſslichkeit und Schwäche. — So ist es. — Führen nun nicht auch schöne Beschäftigungen zum Besiz der Tugend, häſsliche aber zur Schlechtigkeit? — Nothwendig. —

So wäre uns denn nun noch übrig zu untersuchen, welches von beiden wol zwekmäſsig ist, ob Rechtthun und um schönes sich bemühen und gerecht sein, mag es nun verborgen bleiben oder nicht, daſs man ein solcher ist, oder ob Unrechtthun und unge-
445 recht sein, wenn man nemlich keine Strafe leidet und nicht zur Besserung gezüchtiget wird. — Aber, o Sokrates, sagte er, ganz lächerlich scheint mir wenigstens nun schon diese Untersuchung zu werden, wenn man doch, sobald die Natur des Leibes verderbt ist, glaubt nicht

leben zu müssen, auch nicht mit allen Speisen und Getränken und allem Reichthum und aller Gewalt; wenn aber die Natur dessen, wodurch wir doch eigentlich leben, in Unordnung und verderbt ist, ob man dann leben soll, wenn einer nur alles andere thun kann, was er will, aufser das nicht, wodurch er eben die Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit los werden und zur Gerechtigkeit und Tugend gelangen könnte, da doch beide uns so erschienen sind, wie wir sie jezt beschrieben haben. — Lächerlich freilich, sprach ich. Aber dennoch, da wir einmal bis hieher gekommen sind, so deutlich als nur möglich ist einzusehen, dafs sich dies wirklich so verhält, so dürfen wir ja nicht ablassen. — Alles, lieber, beim Zeus, sprach er, nur nicht ablassen. — So komm denn her, sprach ich, damit du sehest wieviele Arten meines Bedünkens die Schlechtigkeit hat, die nemlich des Ansehns werth sind. — Ich folge, sagte er, sprich nur. — Nemlich wie von einer Warte herab, sprach ich, zeigt sich mir nun, nachdem wir bis hieher in unserer Rede gestiegen sind, dafs es nur Eine Gestalt der Tugend giebt, unzählige aber der Schlechtigkeit, unter welchen sich jedoch gewisse viere auszeichnen als bemerkenswerth. — Wie meinst du das? fragte er. — Soviel, sprach ich, als es Arten der Staatsverfassung giebt; soviel mögen auch wol Gestalten der Seele sein. — Wieviel also? — Fünf, sprach ich, der Staatsverfassungen und fünf der Seele. — Erkläre, sagte er, was für welche. — Ich erkläre also, fuhr ich fort, die eine ist diese nemliche von uns beschriebene Art und Weise der Staatsverfassung; sie kann aber zwiefach benannt werden. Denn wenn

unter den Herrschenden ein einzelner sich ausgezeichnet findet, heifst sie das Königthum, wenn aber mehrere, dann die Aristokratie. — Richtig, sagte er. — Dieses also, sprach ich, ist mir die eine Gestalt. Denn weder die Mehreren noch der Eine würde an den wesentlichen Ordnungen des Staates rühren, wenn der Erziehung und Unterweisung theilhaftig geworden, die wir beschrieben haben. — Wahrscheinlich wol nicht, sagte er.

FÜNFTES BUCH.

Gut also nenne ich eine solche Stadt und 449
Verfassung und richtig, und so auch einen solchen Mann; schlecht aber und verfehlt die übrigen, wenn diese richtig ist, sowol was Anordnung der Staaten als auch was Ausbildung der Gemüthsart der Einzelnen anlangt, und zwar in vier verschiedenen Gestalten der Schlechtigkeit zu finden. — In was doch für welchen? sagte er. — Da war ich im Begriff sie der Reihe nach herzuzählen, wie mir deutlich war, daſs sie eine aus der andern entständen; Polemarchos aber, denn er saſs um ein weniges weiter ab als Adeimantos, strekte seine Hand aus, ergriff dessen Oberkleid oben an der Schulter, und, indem er so jenen zu sich zog und zugleich sich selbst vorstrekte, sagte er ihm einiges ins Ohr, wovon wir nichts weiter hörten, als nur, Sollen wir es nun gut sein lassen, sagte er, oder was sollen wir thun? — Nichts weniger, sprach Adeimantos schon laut redend. Da fragte ich Was doch eigentlich wollt ihr nicht lassen? — Dich! sprach er, weil ich gesagt hatte, was doch*. Du scheinst dirs bequem zu machen, fuhr er fort, und einen ganzen gar nicht kleinen Theil der Rede zu unterschlagen, den du nicht durchgehn willst, und meinst, es soll uns entgehn, daſs du so obenhin gesagt hast, wie von Weibern und

Kindern schon jedem deutlich sei, daſs Freunden alles gemein sein werde. — Habe ich das also nicht richtig gesagt, o Adeimantos? — Ja! sprach er. Allein dieses Richtig so wie das übrige bedarf der Erklärung, welches die Art und Weise der Gemeinschaft sein soll; denn es kann deren gar viele geben. Uebergehe also nicht, welche du eigentlich meinst. Denn wir haben schon lange darauf gewartet, in der Meinung du werdest irgendwo der Kindererzeugung erwähnen, wie sie soll betrieben und wie die Erzeugten aufgezogen werden, und dieser gesammten Gemeinschaft, deren du erwähntest, der Weiber und Kinder. Denn wir denken, daſs dies gar vieles, ja wol alles ausmache für den Staat, je nachdem es richtig oder nicht richtig geschieht. Nun du aber schon zu einer andern Verfassung übergehn willst, ehe du dieses hinreichend auseinandergesezt, haben wir dieses beschlossen, was du gehört hast, dich nicht loszulassen bis du auch dieses alles wie das übrige durchgegangen bist.
450 — Auch von mir, sagte Glaukon, nehmt nur an, daſs ich meine Stimme eben dahin abgegeben. — Laſs nur, sprach Thrasymachos, und denke immer, daſs wir Alle dieser Meinung sind, o Sokrates. — Was habt ihr da angerichtet, sprach ich, daſs ihr mich so fest haltet! was für eine Rede regt ihr da wieder auf wie ganz von vorne über die Staatsverfassung, über die ich mich als nun schon abgethan freute! sehr zufrieden, wenn einer dieses, wie es damals gesagt worden ist, annehmen und gut sein lassen wollte; was ihr aber jezt von mir fordert, ohne zu wissen welchen Schwarm von Reden ihr aufstört, den ich eben voraussehend dieses damals übergehen wollte,

damit er uns nicht zuviel Unruhe mache. — Wie doch, sprach Thrasymachos, glaubst du denn, daſs diese hieher gekommen sind um Gold zu finden*, und nicht um Reden zu hören? — Ja, antwortete ich, aber doch die das Maaſs halten. — Das Maaſs, o Sokrates, sprach Glaukon, um solche Reden zu hören ist ja wol das ganze Leben für Vernünftige. Also, was uns betrift, das laſs nur! du aber laſs es dir ja nicht zu viel werden, das wonach wir dich fragen auf jede Weise wie es dir beliebt zu erläutern, welches denn für unsere Hüter die Gemeinschaft der Weiber und Kinder sein soll, und der Pflege in ihrer ersten Kindheit während der Zeit zwischen der Geburt und der eigentlichen Erziehung, welche ja die mühvollste zu sein scheint. Uebernimm es also uns zu sagen, wie sie eigentlich soll beschaffen sein. — Das ist nicht leicht, sprach ich, auszuführen, denn es ist gar viel unglaubliches dabei, noch mehr als bei dem vorher ausgeführten. Denn schon daſs möglich ist was vorgetragen wird, dürfte bezweifelt werden; aber wenn es auch sein könnte, so wird doch, daſs es so am besten ist, nicht geglaubt werden. Daher ist denn bedenklich es anzufassen, damit nicht die Rede nur gar wie ein frommer Wunsch erscheine, lieber Freund. — Nur kein Bedenken! sprach er. Denn weder verstokt noch zweifelsüchtig noch übelwollend sind die Zuhörer. — Da fragte ich, o Bester, sagst du das etwa um mir Muth zu machen? — Freilich, antwortete er. — Du bewirkst aber ganz das Gegentheil, sprach ich. Denn wenn ich mir zutraute das zu wissen, wovon ich rede, so wäre mir diese Zusprache ganz willkommen. Denn unter vernünftigen und lie-

ben Menschen auch über die wichtigsten und liebsten Dinge das wahre was man weifs vortragen, das ist ganz sicher und ohne Gefährde; aber selbst noch ungewifs und suchend zugleich etwas vortragen, wie ich thun soll, das ist bedenklich und unsicher. Nicht etwa, dafs man sich nicht lächerlich mache; denn das ist ja nur kindisch! sondern dafs ich nicht der Wahrheit verfehlend dann nicht nur selbst
451 liege, sondern auch die Freunde mit mir herunterziehe, und das bei solchen Dingen, wo man am wenigsten sollte fehlgetreten haben. Ich will aber die Adrasteia anflehen*, o Glaukon, wegen dessen was ich sagen will. Denn ich achte es für ein geringeres Vergehen, unvorsäzlich jemanden getödtet zu haben, als einen verführt in Bezug auf das was schön und gut ist und gerecht und gesezlich. Eine solche Gefahr also ist besser unter Feinden zu bestehen als Freunden. Also sprichst du mir nicht gut zu. — Da lachte Glaukon und sagte, Aber, o Sokrates, wenn uns etwas unrechtes widerfahren sollte von der Rede: so wollen wir dich lossprechen wie vom Morde, und du sollst rein sein und nicht unser Betrüger. Also sprich nur gutes Muthes! Wohl denn, sagte ich, rein ist ja auch dort der losgesprochene, wie das Gesez sagt, wahrscheinlich also wol wie dort so auch hier. — Rede also, sprach er, was dieses wenigstens betrift. — So mufs ich denn, sagte ich, jezt von vorne vortragen, was ich vielleicht früher sollte in einer Reihe vorgetragen haben. Denn es wäre wol ganz richtig gewesen, nachdem das männliche Schauspiel vollständig aufgeführt worden, eben so auch das weibliche aufzuführen, schon sonst zumal aber du so dazu aufforderst.

Denn für Menschen, welche so geboren und erzogen sind, wie wir es beschrieben haben, giebt es meiner Meinung nach keine andere richtige Art zu Weibern und Kindern zu gelangen und mit ihnen umzugehn, als indem sie in der Bahn fortschreiten, welche wir zuerst betreten haben. Wir haben aber doch versucht die Männer als Hüter der Heerde in unserer Rede darzustellen? — Ja. — Lafs uns also weiter gehn auch bei ihnen die gleiche Erzeugung und Erziehung anwendend, und zusehn ob es so ziemt oder nicht. — Wie doch? fragte er. — So. Die weiblichen Schäferhunde betreffend, sollen wir der Meinung sein sie müfsten eben dasselbe mit hüten, was die männlichen hüten, und auch mit jagen und alles andere gemeinsam verrichten? oder lassen wir sie nur drinnen das Haus hüten, als untüchtig wegen des Gebährens und Ernährens der Jungen, und jene allein sich mühen und die Sorge für die Heerde allein haben? — Gemeinsam, antwortete er, alles; nur dafs wir sie als die schwächeren gebrauchen und jene als die stärkeren. — Ist es nun wol möglich ein Lebendiges zu demselben zu gebrauchen, wenn du ihm nicht auch dieselbe Erziehung und Unterweisung angedeihen läfst? — Nicht möglich. — Wenn wir also die Weiber zu demselben gebrauchen wollen wie die Männer: so müssen wir sie auch dasselbe lehren? — Ja. — Und jenen haben wir doch 452
Musik und Gymnastik angewiesen? — Ja. — Auch den Weibern müssen wir also diese beiden Künste und die Kriegsübungen zutheilen und eben so mit ihnen verfahren? — Natürlich, dem zufolge was du sagst, antwortete er. — Es wird aber wol, sprach ich, gar vieles

ungewohnte lächerlich erscheinen in dem jezt behandelten, wenn es ausgeführt worden sein wird, wie es vorgetragen wird. — Gar sehr, antwortete er. — Und welches siehst du wol als das lächerlichste darunter? Oder offenbar wol die nakten Weiber, die sich auf den Uebungspläzen unter den Männern üben, und zwar nicht nur die jungen, sondern gar erst die schon älteren, wie ja auch ältere Männer, wenn sie schon runzlich sind und gar nicht mehr erfreulichen Anbliks, doch noch die Uebungen lieben? — Beim Zeus! sagte er, lächerlich würde das freilich erscheinen unter den jezigen Verhältnissen. — Nicht wahr aber, sprach ich, da wir einmal angefangen haben zu reden, dürfen wir auch den Spott der wizigen Leute nicht fürchten, was sie alles sagen könnten auf eine solche Veränderung, wenn sie zu Stande käme in Bezug auf die Gymnasien und die Musik, und nicht am schlechtesten auch auf das Anlegen der Waffen und das Besteigen der Pferde? — Richtig gesprochen! antwortete er. — Also weil wir angefangen haben zu reden, müssen wir auch nach der Rauhigkeit des Gesezes gehen, wenn wir jene erst gebeten haben, dafs sie einmal nicht möchten das ihrige thun, sondern ernsthaft sein, und ihnen in Erinnerung gebracht, dafs es noch nicht lange her ist, als auch den Hellenen schimpflich und lächerlich schien, wie auch jezt noch den meisten unter den Barbaren, dafs sich Männer nakt sehen lassen. Und als zuerst bei den Kretern* die Leibesübungen aufkamen und hernach bei den Lakedämoniern, konnten die damaligen Wizlinge eben dieses alles auch auf Spott ziehen. Oder meinst du nicht? — Ich freilich. — Seitdem es sich

aber, denke ich, durch die Erfahrung als bes-
ser bewährt hat sich zu entkleiden als alles
dieses zu verhüllen: so ist auch das für den An-
blik lächerliche verschwunden vor dem durch
Gründe angezeigten besseren; und dieses hat
gezeigt, daſs derjenige albern ist, der etwas an-
deres für lächerlich hält als das schlechte, und
wenn er Lachen erregen will, nach irgend ei-
ner anderen Gestalt des lächerlichen wegen
hinsieht als nach der des unverständigen und
schlechten, oder der sich um etwas ernsthaft
bemüht, dabei aber irgend ein anderes Ziel
vor sich hinstellt als das gute. — Auf alle
Weise freilich, sagte er. — Müssen wir uns
also nicht, in Bezug auf das vorliegende, zu-
erst darüber verständigen, ob es möglich ist
oder nicht, und den Streit gestatten, mag nun
ein Scherzlustiger oder ein Ernsthafter strei-
ten wollen, ob die weibliche menschliche Na-
tur im Stande ist sich der des männlichen Ge-
schlechtes zuzugesellen in allen Geschäften, oder
in gar keinem, oder in einigen wol, in ande- 453
ren aber nicht, und zu welchen von beiden
dann die kriegerischen gehören? Würde nicht
einer so am besten anfangen, und dann auch
wahrscheinlich am besten zu Ende kommen?
— Bei weitem, sagte er. — Sollen wir nun,
sprach ich, gegen uns selbst für die andern
streiten, damit die entgegengesezte Meinung
nicht belagert werde, ohne daſs eine Besazung
darin ist? — Nichts, sagte er, hindert ja. —
So laſs uns denn für sie so sprechen. „O So-
krates und Glaukon, es ist gar nicht nöthig,
daſs Andere gegen euch streiten. Denn ihr
selbst habt am Anfang der Gründung eurer
Stadt eingestanden, daſs nach seiner Natur
jeder Einzelne auch nur Ein Geschäft, das

ihm eigenthümliche verrichten müsse. — Das haben wir eingestanden, denke ich. Denn wie sollten wir nicht? — Unterscheidet sich nun nicht etwa gar sehr das Weib von dem Manne ihrer Natur nach? — Wie sollte sie sich nicht unterscheiden! — Ziemt sich also nicht auch jedem von beiden ein anderes Geschäft aufzulegen, das seiner Natur gemäſse? — Wie anders? — Wie solltet ihr also jezt nicht fehlen, und euch selbst widersprechendes sagen, wenn ihr wiederum behauptet Männer und Weiber müſsten dasselbige verrichten, da sie doch eine so sehr von einander verschiedene Natur haben? Wirst du dich hierauf zu vertheidigen wissen, du vortreflicher? — So den Augenblik, sagte er, wol nicht leicht, aber ich werde dich bitten und bitte dich, nun auch was sich für uns sagen läſst, was es auch immer sei, uns mitzutheilen. — Das ist es eben, sprach ich, o Glaukon, und vieles dergleichen, was ich lange voraus sah und deshalb Bedenken trug und mich fürchtete mich mit diesem Gesez zu befassen über die Art Weiber und Kinder zu bekommen und aufzuziehn. — Freilich, sagte er, beim Zeus, leicht scheint es auch nicht zu sein. — Gewiſs nicht, fuhr ich fort, aber so steht es. Es mag einer in die kleinste Pfüze fallen oder mitten in das gröſste Meer, so muſs er doch um nichts weniger schwimmen. — Ganz gewiſs. — Also müssen wir auch schwimmen, und versuchen uns aus dieser Geschichte zu retten, sei es in Hofnung daſs irgend ein Delphin * uns auffangen wird, oder auf irgend eine andere wunderbare Rettung. — So scheint es, sagte er. — So laſs uns denn sehen, sprach ich, ob wir irgendwie einen Ausweg finden.

Wir haben nemlich doch eingestanden, jede andere Natur müsse auch ein anderes Geschäft treiben, und eine andere sei die Natur des Mannes und des Weibes, und diese verschiedenen Naturen, sagen wir jezt wieder, sollen einerlei Geschäft treiben, und dies werft ihr uns vor? Offenbar. — Es ist doch eine herrliche Sache, sprach ich, o Glaukon, um die Kunst des Widerspruchs. — Wie so?
— Weil mir, antwortete ich, viele auch un- 454
willkührlich hinein zu verfallen scheinen, so dafs sie keinesweges glauben Wortgefecht zu führen, sondern philosophisches Gespräch, weil sie nicht im Stande sind nach Begriffen abtheilend etwas gesagtes zu betrachten, sondern nur an dem Wort hängen bleibend den Gegensaz gegen das Gesagte verfolgen, und so mit einander wirklich nur in Gezänk und Wortstreit begriffen sind und nicht in ordentlicher Unterredung und Auseinandersezung der Sache. — So, sagte er, begegnet es allerdings vielen; aber zielt das etwa auch auf uns in dem gegenwärtigen Fall? — Allerdings, sprach ich. Denn wir scheinen auch unwillkührlich in einem Wortstreit befangen. — Wie so? — Dafs, was nicht dieselbige Natur hat, auch nicht dieselbigen Geschäfte betreiben soll, das suchen wir gar tapfer und streitfertig dem Worte nach zu verfolgen; wir haben aber auch nicht im mindesten untersucht, welche Art von Verschiedenheit und Einerleiheit der Natur und in Beziehung worauf wir damals bestimmt haben, als wir der verschiedenen Natur verschiedene Geschäfte, der gleichen aber die gleichen zutheilten. — Das haben wir freilich nicht untersucht, sagte er. — Also, fuhr ich fort, steht es uns wol frei, wie es scheint, uns selbst

zu fragen, ob einerlei Natur ist die der Kahlen und der Behaarten, und nicht eine entgegengesezte, und wenn wir gestehn eine entgegengesezte, dann dürfen wir wol, wenn die Kahlen das Schuhmachen treiben, es die Behaarten nicht treiben lassen, und wenn die Behaarten, dann nicht die anderen. — Das wäre ja lächerlich, sagte er. — Etwa in anderer Hinsicht lächerlich, sagte ich weiter, als weil wir damals nicht im allgemeinen die selbige und die verschiedene Natur bestimmt haben, sondern uns nur an jene Art der Verschiedenheit und Aehnlichkeit hielten, welche auf die Beschäftigungen selbst ihren Bezug hat? wie ein Arzt und einer der eine ärztliche Seele hat, diese, sagten wir, haben einerlei Natur. Oder meinst du nicht? — Ich gewiſs. — Aber ein Arzt und ein Zimmermann eine verschiedene? — Auf alle Weise wol. — Nicht auch, sprach ich, das Geschlecht der Männer und der Frauen, wenn sich, in Bezug auf eine Kunst oder ein anderes Geschäft, eines vom andern verschieden zeigt, werden wir sagen, daſs man dies nur einem von beiden zutheilen müsse; wenn sich aber zeigt, daſs sie dadurch allein verschieden sind, daſs der Mann erzeugt und das Weib gebährt: so werden wir sagen, es sei dadurch um nichts mehr bewiesen, daſs in Bezug auf das, wovon wir reden, das Weib von dem Mann verschieden sei, sondern wir werden noch ferner glauben, daſs unsere Hüter und ihre Frauen dasselbe betreiben müssen. — Und mit Recht, sagte er. — Und nicht wahr nach diesem werden wir dem, der das
455 Gegentheil behauptet, aufgeben uns eben dieses zu lehren, in Bezug auf welche Kunst oder welches Geschäft von denen, die zur Er-

haltung des Staates gehörte die Natur des Weibes und des Mannes nicht dieselbige sei, sondern eine verschiedene? — Das ist ganz billig. — Nun könnte aber, was du vor kurzem sagtest, auch wol ein anderer sagen, daſs dies auf der Stelle hinreichend zu bestimmen nicht leicht sei, nach gehöriger Ueberlegung aber nicht schwer. — Das könnte einer freilich. — Sollen wir also den, der uns dergleichen entgegenstellt, bitten uns zu folgen, ob wir vielleicht ihm zeigen können, daſs es gar kein besonderes Geschäft für das Weib giebt in dem was den Staat betrift? — Das will ich wol. — So komm denn, wollen wir zu ihm sprechen, und antworte. Meintest du es etwa so, daſs Einer von Natur geschikt zu etwas ist und der Andere ungeschikt, in wiefern der eine leicht etwas lernt und der andere schwer? und der eine nach kurzem Unterricht schon sehr erfinderisch wird in dem was er gelernt hat, der andere aber auch, wenn viel Unterweisung und Mühe an ihn gewendet ist, nicht einmal was er gelernt hat behalten kann? und dem einen die körperliche Beschaffenheit zu Statten kommt für seine Absicht, dem andern aber entgegen ist? Giebt es wol irgend etwas anderes als dieses, wodurch du in jeder Sache den der von Natur dazu geschikt ist und der nicht unterscheiden kannst? — Keiner, sprach er, wird wol etwas anderes anführen können. — Weiſst du nun irgend etwas von Menschen betriebenes, worin nicht dieses alles das Geschlecht der Männer vorzüglich hat vor dem der Weiber? Oder sollen wir erst weitläuftig sein und die Weberei anführen und die Bereitung des Gebäkkes und Geköches, worin ja das weibliche Geschlecht sich auszuzeichnen

scheint, so dafs es fast lächerlich herauskommt, dafs es auch hierin übertroffen wird. — Ganz richtig, antwortete er, sagst du, dafs, um es kurz zu sagen, in alle dem gar sehr das eine Geschlecht von dem andern übertroffen wird. Viele Frauen mögen zwar in vielem besser sein als viele Männer, im ganzen aber verhält es sich wie du sagst. — Also, o Freund, giebt es gar kein Geschäft, von allen durch die der Staat besteht, welches dem Weibe als Weib oder dem Manne als Mann angehörte, sondern die natürlichen Anlagen sind auf ähnliche Weise in beiden vertheilt, und an allen Geschäften kann das Weib theilnehmen ihrer Natur nach, wie der Mann an allen; in allen aber ist das Weib schwächer als der Mann. — Freilich. — Wollen wir also den Männern alles auftragen und dem Weibe nichts? — Woher doch? — Sondern wirklich ist, denke ich, wie wir behaupten werden, die eine Frau von Natur ärztlich und die andere nicht, und die eine tonkünstlerisch, die andere unkünstlerisch von Natur. — Wie anders? — Und auch wol gymnastisch die eine und kriegerisch, die andere aber unkriegerisch und ohne Liebe zur Gym-
456 nastik? — So denke ich gewifs. — Und wie nicht auch Weisheit liebend und verachtend? und muthartig die eine wie die andere muthlos? — Auch das findet Statt. — Also ist auch Eine Frau zur Staatshut geschikt und die andere nicht? Oder haben wir nicht eben so auch eine besondere Natur der zur Staatshut tauglichen Männer angenommen? — Allerdings eine solche. — So haben also Mann und Weib dieselbe Natur, vermöge deren sie geschikt sind zur Staatshut, aufser in wiefern die eine schwächer ist, die andere stärker? — So zeigt es

sich. — Also müssen solchen Männern auch solche Weiber ausgewählt werden, um mit ihnen zu leben und mit ihnen die Hut zu versehen, wenn sie doch dazu tauglich und ihnen verwandt sind ihrer Natur nach. — Freilich. — Und müssen nicht gleichen Naturen auch gleiche Uebungen zugetheilt werden? — Gleiche. — So kommen wir also wiederum auf das frühere zurük, und bekennen, es sei nicht gegen die Natur den Weibern der Hüter Musik und Gymnastik zuzutheilen. — Allerdings. — Wir haben also nicht unmögliches oder leeren Wünschen ähnliches als Gesez aufgestellt, da wir ja der Natur gemäſs das Gesez gefaſst haben; sondern was jezt dem entgegen geschieht, scheint mehr gegen die Natur zu sein. — So scheint es. — Und unsere Untersuchung war doch, ob wir mögliches vorschlügen und bestes. — Das war sie. — Daſs es nun mögliches war, ist eingestanden. — Ja. — Daſs aber auch bestes, darüber müssen wir uns nächstdem verständigen. — Offenbar. — Nicht wahr nun, daſs eine Frau zur Staatshut geschikt werde, dazu wird uns nicht eine andere Erziehung dienen, und wieder eine andere die Männer dazu machen, zumal sie ja die gleiche Natur an beiden überkommt? — Keine andere. — Wie denkst du aber hierüber? — Worüber? — Ob du bei dir selbst annimmst, daſs ein Mann besser ist und der andre schlechter; oder gelten sie dir alle gleich? — Keinesweges. — In der Stadt also, die wir gegründet haben, glaubst du daſs uns die Hüter zu besseren Männern ausgebildet worden sind, da ihnen ja die beschriebene Erziehung angediehen ist, oder die Schuster, die schusterhaft erzogen sind? — Das ist ja eine lächer-

liche Frage, antwortete er. — Ich verstehe, sagte ich. Aber wie? Sind diese nicht unter allen Bürgern die kräftigsten? — Bei weitem. — Und wie? werden nun nicht dieselbigen Frauen auch unter den Frauen die besten sein? — Auch das, sagte er, bei weitem. — Und giebt es etwas vorzüglicheres für den Staat, als dafs er Männer und Frauen so trefliche als möglich besize? — Das giebt es nicht. — Dieses also werden Musik und Gymnastik, angewendet wie wir es beschrieben haben, bewirken. — Wie sollten sie nicht! — Nicht nur mögliches also, sondern auch bestes haben wir in unserer Stadt gesezlich geordnet.
457 — So ist es. — Mögen sich also immer die Frauen unserer Hüter entkleiden, da sie ja Tugend statt des Gewandes überwerfen werden, und mögen Theil nehmen am Kriege und an der übrigen Obhut über die Stadt, und mögen anderes nichts verrichten. Hievon aber wollen wir das leichtere den Weibern zutheilen vor den Männern, wegen des Geschlechtes Schwäche. Ein Mann aber, welcher lacht über entkleidete Frauen, die sich des besten wegen auf diese Art üben, und der sich des Lächerlichen unreife Frucht* von seiner Weisheit pflükt, weifs, wie man wol sieht, nicht, worüber er lacht, noch was er thut. Denn aufs treflichste ist dieses gesagt und wird auch immer so gesagt bleiben, dafs das nüzliche schön ist und das schädliche häfslich. — Auf alle Weise gewifs. —

Das wäre also gleichsam Eine Welle, über die wir uns rühmen können glüklich hinweggekommen zu sein in unserer Vertheidigung des Gesezes über die Weiber, so dafs wir doch nicht ganz sind verschlungen worden, indem

wir festsezten, Hüter und Hüterinnen sollten uns gemeinsam dasselbe betreiben, sondern daſs die Rede gewissermaſsen für sich selbst Zeugniſs abgelegt hat, daſs sie mögliches und nüzliches vorträgt. — Und gewiſs, sagte er, über keine kleine Welle bist du da hinweggekommen. — Du wirst wol gestehen, sagte ich, daſs sie nicht groſs ist, wenn du auf das folgende siehest. — Rede nur, damit ich es sehe, sagte er. — Hiemit nun, sprach ich, und mit dem übrigen vorhergegangenen hängt meiner Meinung nach zusammen folgende Einrichtung. — Welche? — Daſs diese Weiber alle allen diesen Männern gemein seien, keine aber irgend einem eigenthümlich beiwohne, und so auch die Kinder gemein, so daſs weder ein Vater sein Kind kennne, noch auch ein Kind seinen Vater. — Allerdings, sagte er, übertrift diese bei weitem noch jene an Unglaublichkeit, sowol was das mögliche betrift als was das nüzliche. — Ich denke nicht, sprach ich, daſs man über die Nüzlichkeit streiten werde, daſs es nicht ganz vorzüglich gut sein müſste, wenn die Frauen gemein wären und die Kinder gemein, wenn es nur möglich wäre; aber darüber denke ich, ob es möglich ist oder nicht, wird der meiste Streit entstehen. — Ueber beides, sprach er, lieſse sich wol tüchtig streiten. — Das ist ja eine Rotte von Reden, die du mir ankündigst! sprach ich. Ich aber dachte, ich wollte der einen wenigstens entwischen, wenn die Sache auch dir schiene nüzlich zu sein, und es werde mir nur die andere übrig bleiben über die Möglichkeit. — Aber ich merkte wol, sprach er, daſs du entwischen wolltest; also gieb nur Rede über beides. — Ich muſs ja wol, sprach ich, meine

Strafe ausstehn. Nur das eine thue mir zu
Gefallen, lafs mich einmal mir gütlich thun,
458 wie die Faulen von Gemüth sich pflegen selbst zu
bewirthen, wenn sie für sich allein gehn. Denn
dergleichen Leute pflegen, ehe sie noch aus-
gefunden haben, auf welche Weise wol etwas,
wonach sie streben, zu Stande kommen soll,
dies übergehend, damit sie sich nicht plagen
dürfen mit Ueberlegungen über die Möglich-
keit oder Unmöglichkeit, anzunehmen das sei
schon da, was sie wünschen, und so ordnen
sie dann das übrige an, und ergözen sich an
Vorstellungen davon, was sie alles thun wer-
den, wenn es da sein wird, wodurch sie denn
ihre schon sonst träge Seele noch träger ma-
chen. Nun bin auch ich jezt schon etwas weich-
lich, und möchte gern jenes aufschieben, und
erst später überlegen, ob es möglich ist; jezt
aber, angenommen die Möglichkeit, betrach-
ten, wenn du es mir gestatten willst, wie wol
die Oberen es anordnen werden, und dafs es
dann den Staat und seinen Hütern, wenn es
so ausgeführt wird, überaus zuträglich sein
mufs. Dieses möchte ich zuerst mit dir ver-
suchen durchzudenken, jenes aber hernach,
wenn du es zufrieden bist. — Freilich bin ich
es zufrieden, sagte er, thue es nur. —

Ich denke also, sprach ich, wenn doch
die Oberen dieses Namens werth sein sollen
und ihre Gehülfen gleichfalls, so werden ja
wol die Einen in der Art haben das befohlene
zu thun, die Andern aber werden befehlen, so
dafs sie den Gesezen* theils selbst gehorchen,
theils in allem, was wir ihnen selbst freige-
stellt haben, sie nachbilden. — Wahrschein-
lich, sagte er. — Also du, sprach ich, als Ge-
sezgeber wirst, wie du die Männer ausgewählt

hast, so auch die Frauen auswählen, und sie so viel als möglich gleicher Natur ihnen übergeben. Sie aber, wie sie denn gemeinsame Wohnungen und Speisungen haben, und keiner etwas der Art für sich allein besizt, werden also zusammen sein. Und wenn sie sich so zusammenfinden auf den Uebungspläzen und im übrigen Leben werden sie, denke ich, durch die eingeborene Nothwendigkeit getrieben werden sich miteinander zu vermischen. Oder scheine ich dir nicht ganz nothwendiges zu sagen? — Nicht zwar, antwortete er, nach geometrischer Nothwendigkeit, aber doch nach der des Geschlechtstriebes, welche noch weit strenger als jene scheint den grofsen Haufen zu überreden und zu bewegen. — Gewifs antwortete ich. Weiter aber, o Glaukon, ohne Ordnung sich zu vermischen oder irgend sonst etwas auf diese Art zu thun, kann wol weder für fromm geachtet sein in einer Stadt von Seligen, noch werden es die Oberen zulassen. — Das wäre freilich unrecht, sagte er. — Offenbar also haben wir nächstdem Hochzeiten auszurichten, und zwar so heilige als möglich; heilig aber würden wol die heilsamsten sein. — Auf alle Weise freilich. — Wie also werden sie am heilsamsten sein? das sage
mir, o Glaukon. Denn ich sehe ja in deinem 459
Hause sowol Jagdhunde als auch von dem edlen Geflügel gar mancherlei. Hast du also wol auf etwas Acht gegeben bei ihren Hochzeiten und Kindererzeugungen? — Worauf doch? fragte er. — Zuerst, wiewol sie alle edel sind, sind nicht auch unter ihnen doch und werden immer einige die besten? — Gewifs. — Erzielst du nun aus allen ohne Unterschied Nachkommenschaft, oder strebst du

nicht wenigstens darnach, daſs es soviel als möglich nur aus den besten geschehe? — Aus den besten. — Und aus den jüngsten oder ältesten oder denen die am meisten in der Blüthe der Jahre sind? — Aus den blühendsten. — Und wenn es nicht so geschieht, so glaubst du, daſs sich dir der Schlag der Hunde sowol als der Vögel gar sehr verschlechtern werde? — Ich gewiſs, sagte er. — Und was meinst du, sprach ich, von den Pferden und den übrigen Thieren? etwa daſs es sich anders mit ihnen verhalte? — Das wäre ja unerhört, sprach er. — O weh, sprach ich, lieber Freund, wie ausnehmend vollkommen werden dann unsere Oberen sein müssen, wenn es sich mit dem menschlichen Geschlecht eben so verhält. — Das thut es freilich gewiſs, sagte er. Aber was weiter? — Weil sie nothwendig, sprach ich, viele Mittel werden anwenden müssen. Und das glauben wir doch, daſs für Körper, die keiner Arzneien bedürfen, sondern nur einer guten Lebensordnung willig zu folgen, alsdann auch wol ein schlechterer Arzt hinreichen könne, wenn aber Arzeneien müssen angewendet werden, dann wissen wir bedarf es eines tüchtigeren Arztes. — Richtig. Aber weshalb sagst du das? — Deshalb, sprach ich. Es scheint, daſs unsere Herrscher allerlei Täuschungen und Betrug werden anwenden müssen zum Nuzen der Beherrschten. Und wir sagten ja alles dergleichen sei nur nach Art der Arzenei nüzlich. — Und ganz richtig wol, sagte er. — Bei den Hochzeiten nun und der Kindererzeugung scheint dies richtige gar nicht in geringem Maaſs vorzukommen. — Wie so? — Nach dem eingestandenen sollte jeder treflichste der treflichsten am meisten beiwohnen, die

schlechtesten aber den eben solchen umgekehrt; und jener Sprösslinge sollten aufgezogen werden, dieser aber nicht, wenn uns die Heerde recht edel bleiben soll; und dies alles mufs völlig unbekannt bleiben, aufser den Oberen selbst, wenn die Gesammtheit der Hüter soviel möglich durch keine Zwietracht gestört werden soll. — Das ist ganz richtig, sagte er. — Also werden gewisse Feste gesezlich eingeführt werden, an welchen wir die neuen Ehegenossen beiderlei Geschlechts zusammen führen werden, und Opfer und Gesänge sollen unsere Dichter dichten, wie sich für die zu feiernden Hochzeiten schikken. Die Menge aber der Hochzeiten wollen wir den Oberen freistellen, da- 460
mit diese, indem sie Kriege und Krankheiten und alles dergleichen mit in Anschlag bringen, uns möglichst dieselbe Anzahl von Männern erhalten, und so der Staat nach Möglichkeit weder gröfser werde noch kleiner. — Richtig, sagte er. — Und dann, denke ich, müssen wir stattliche Loose machen, damit bei jeder Verbindung jener schlechtere dem Glük die Schuld beimesse und nicht den Oberen. — Ei freilich, sagte er. — Und denen Jünglingen, die sich wakker im Kriege oder sonst wo gezeigt haben, sind auch andere Gaben zwar und Preise zuzutheilen, aber auch eine reichlichere Erlaubnifs zur Beiwohnung der Frauen, damit zugleich auch unter gerechtem Vorwand die meisten Kinder von solchen erzeugt werden. — Richtig. — Weiter nun, die jedesmal gebornen Kinder nehmen die dazu bestellten Obrigkeiten an sich, bestehen sie nun aus Männern oder Frauen oder beiden, denn die Aemter sind ja auch Frauen und Männern gemeinsam. — Ja. — Die der guten nun, denke

ich, tragen sie in das Säugehaus zu Wärterinnen, die in einem besondern Theil der Stadt wohnen, die der schlechteren aber, und wenn eines von den andern verstümmelt geboren ist, werden sie, wie es sich ziemt, in einem unzugänglichen und unbekannten Orte verbergen. — Wenn doch, sagte er, das Geschlecht unserer Hüter ganz rein sein soll. — Diese werden also auch für die Nahrung sorgen, indem sie die Mütter, wenn sie von Milch strozen, in das Säugehaus führen, so jedoch, dafs sie auf alle ersinnliche Weise verhüten, dafs keine das ihrige erkenne, und indem sie, wenn jene nicht hinreichen, noch andere Säugende herbeischaffen. Und auch dafür werden sie sorgen, dafs die Mütter nur angemessene Zeit lang stillen, die Nachtwachen aber und die übrige beschwerliche Pflege werden sie Wärterinnen und Kinderfrauen auftragen. — Gar grofse Bequemlichkeit des Gebährens, sagte er, bereitest du ja den Frauen der Hüter. — Das gebührt sich auch, sprach ich. Lafs uns nun aber auch das weitere durchgehn, was wir wollten. Denn wir sagten doch, von Blühenden und Vollkräftigen müfsten die Kinder erzeugt werden? — Richtig. — Dünkt dir das nun auch die rechte Zeit der vollen Kraft, zwanzig Jahre für die Frau und dreifsig Jahre für den Mann? — Aber welche? — Dafs die Frau mit dem zwanzigsten Jahre anfangend bis zum vierzigsten dem Staat gebähre, der Mann aber die Zeit der gröfsten Stärke im Laufen* übergehn lasse, und von da an dem Staat erzeuge bis zum fünf und funfzigsten Jahre. — Für beide ist wol dies, sagte er, die kräftigste Zeit des Körpers und auch des Verstandes. — Also wenn, gleichviel
461 ob ein älterer oder ein jüngerer als so, sich mit

der Erzeugung für das Gemeinwesen befaſst, wollen wir sagen es sei eine unheilige und widerrechtliche Vergehung dem Staate ein Kind zeugen, welches, wenn es unbemerkt ans Licht kommt, nicht wird unter Opfern und Gebeten erzeugt sein, wie bei jeder Verheirathung Priester und Priesterinnen und der ganze Staat sie zu beten pflegen, daſs aus guten bessere und aus brauchbaren immer brauchbarere Nachkommen entstehen mögen, sondern welches im Dunkeln aus sträflicher Unmäſsigkeit wird erzeugt sein. — Richtig, sagte er. — Und dasselbe wird doch auch gelten, fuhr ich fort, wenn einer von den noch erzeugenden die Frauen, die noch in den fruchtbaren Jahren sind, berührt, ohne daſs der Obere sie mit ihm verbunden hat. Denn auch von einem solchen Kinde werden wir festsezen, es gelte dem Staat für unächt und unheilig und ohne Verlöbniſs erzeugt. — Ganz richtig, sagte er. — Wenn aber, denke ich, Frauen und Männer erst das Alter der Fruchtbarkeit überschritten haben, dann wollen wir lezteren frei lassen sich zu vermischen, mit welcher sie wollen, nur mit keiner Tochter oder Mutter oder Tochterkind oder über die Mutter hinaus, und den Frauen ebenfalls nur mit keinem Sohn oder Vater und die mit diesen in auf- und jenen in absteigender Linie zusammenhängen. Und nachdem wir ihnen dies alles anbefohlen, mögen sie dann dafür sorgen, am liebsten nichts empfangenes, wenn sich dergleichen findet, ans Licht zu bringen, sollte es aber nicht zu verhindern sein, dann es auszusezen, weil einem solchen keine Auferziehung gestattet wird. — Auch das, sagte er, ist der Sache angemessen verordnet. Aber ihre Väter und Töchter und

was du sonst eben anführtest, wie sollen sie denn die erkennen? — Gar nicht, sprach ich, sondern soviel Kinder geboren werden zwischen dem siebenten und zehnten Monat von jenem Tage an, da einer Ehemann geworden ist, alle diese soll er die männlichen Söhne und die weiblichen Töchter nennen, und sie ihn Vater, und so auch die Kinder von diesen Enkel und sie ihn Groſsvater und so auch Groſsmutter, und die in der Zeit geborenen, in der ihre Väter und Mütter noch fruchtbar waren, Brüder und Schwestern; so daſs die bisher angeführten einander nicht berühren dürfen, Brüdern aber und Schwestern wird das Gesez gestatten einander beizuwohnen, wenn das Loos so fällt und die Pythia es bestätigt. — Vollkommen richtig, sagte er. —

Dieses also und von dieser Art, o Glaukon, ist die Gemeinschaft* der Weiber und Kinder unter den Hütern deines Staats. Wie sie aber mit der übrigen Verfassung zusammenhängt und bei weitem die beste ist, dies müssen wir nun demnächst bestätigen lassen durch die Rede. Oder wie wollen wir es ma-
462 chen? — So, beim Zeus, sprach er. — Wird nun nicht dies der Anfang der Verständigung sein, daſs wir uns selbst fragen, was wir wol als das gröſste Gut anzuführen haben für das Bestehen eines Staates, auf welches zielend der Gesezgeber alle Geseze geben muſs, und was als das gröſste Uebel; und dann untersuchen, ob, was wir eben durchgegangen sind, uns in die Spur des Guten gleichsam paſst, von der des Bösen aber abweicht? — Der allerbeste gewiſs, antwortete er. — Giebt es nun wol ein gröſseres Uebel für den Staat als das, welches ihn zerreiſst und zu vielen macht, an-

statt eines? oder ein gröſseres Gut als das, was ihn zusammenbindet und zu einem macht? — Keines. — Nun bindet doch die Gemeinschaft der Lust und Unlust zusammen, wenn soviel möglich alle Bürger, so oft etwas entsteht und vergeht, sich auf gleiche Weise freuen und betrüben? — Allerdings freilich, sagte er. — Dagegen die Sonderung in dergleichen löset auf, wenn einige tief betrübt und andere hoch erfreut werden über dieselben Ereignisse des Staats oder derer im Staat. — Wie könnte es anders sein. — Entsteht nun dergleichen nicht etwa daraus, wenn die im Staat solcherlei Worte nicht zugleich aussprechen, wie m e i n und n i c h t m e i n? und mit dem fremden ist es wol eben so? — Offenbar freilich. — In welchem Staat also die Meisten in Bezug auf die nämlichen Dinge eben dieses auf dieselbe Weise anbringen das Mein und Nicht mein, dieser ist am besten eingerichtet? — Bei weitem. — Und derjenige also, welcher dem einzelnen Menschen am allernächsten sich verhält. So wie, wenn einem unter uns der Finger verwundet ist, die gesammte, dem in der Seele herrschenden als Eins zu Gebote stehende, über den ganzen Leib sich erstrekkende Gemeinschaft desselben mit der Seele es zu fühlen pflegt und insgesammt zugleich mit zu leiden mit einem einzelnen schmerzenden Theile sie, die ganze, und wir sodann sagen, daſs d e r M e n s c h Schmerzen hat a m F i n g e r. Und eben so verhält es sich mit jeglichem andern am Menschen, sowol bei Unlust wenn ein Theil leidet, als bei Lust wenn einer sich wohlbefindet. — Ganz eben so freilich, sagte er, und, wonach du fragst, einem solchen zu allernächst steht der am besten eingerichtete Staat. — Wenn nun, denke ich,

einen unter den Bürgern irgend etwas bewegt, sei es nun gutes oder schlimmes, wird ein solcher Staat vorzüglich sagen, das bewegte gehöre ihm zu, und wird sich also ganz mit freuen oder mit betrüben. — Nothwendig, sagte er, ein wohlgeordneter. — Nun also wäre es Zeit, sprach ich, auf unsern Staat zurükzukommen, und uns nach dem jezt in der Rede zugestandenen umzusehen in ihm, ob er sich am meisten so verhält oder irgend ein anderer mehr. — Das müssen wir, sagte er. — Wie also? Es giebt doch auch in andern Staaten Obrigkeit und Volk, und auch in unserm?
463 — Wohl! — Und diese nennen sich doch alle untereinander Mitbürger. — Wie sollten sie nicht! — Aber aufserdem, wie nennt doch in andern Staaten das Volk die Oberen? — In den meisten Herren, in den demokratischen aber werden sie eben mit diesem Namen benannt, Obrigkeiten. — Wie aber das Volk in unserem Staat? was sagt es, dafs aufser Mitbürgern die Obrigkeiten noch sind? — Erhalter und Gehülfen, sagte er. — Und was diese das Volk? — Lohngeber und Ernährer. — Wie aber nennen in den übrigen die Obrigkeiten das Volk? — Knechte, sagte er. — Und sich untereinander? — Mitherrscher, sagte er. — Die unsrigen aber sich? — Mithüter. — Weifst du mir nun wol von den Obrigkeiten in anderen Staaten anzuführen, ob einer den einen von seinen Mitherrschern als einen verwandten, den andern aber als einen fremden ansehn wird? — Gar viele. — Und den verwandten betrachtet er doch als den seinigen und nennt ihn auch so, den fremden aber nicht als den seinigen. — So ist es. — Wie aber die Hüter bei dir? Kann wol irgend

einer unter ihnen einen von seinen Mithütern
als einen Fremden ansehn? — Keineswegés!
sagte er. Denn an jedem, den er nur antrift,
wird er entweder einen Bruder oder eine Schwe-
ster oder einen Vater oder eine Mutter oder
deren Nachkommen oder Vorältern anzutref-
fen glauben. — Vortreflich geantwortet! sprach
ich. Aber sage mir auch noch dieses, willst
du nur Namen der Verwandtschaft durch das
Gesez bestimmen, oder auch, daſs das ganze
Betragen den Namen gemäſs sein soll, gegen
die Väter, wie das Gesez vorschreibt gegen Vä-
ter was Scheu betrift und Dienstbeflissensenheit
und Gehorsam gegen Eltern, wo nicht, so wür-
den sie weder bei Göttern noch Menschen wohl
angeschrieben sein, weil weder fromm noch
recht handeln würde, wer anders handelte als
so? Werden solche oder andere Stimmen aus
aller Bürger Munde schon gleich der Kinder
Ohren umtönen in Bezug auf ihre Väter, die
man ihnen als solche anweiset, und auf ihre
andern Verwandten? — Solche, antwortete er;
denn es wäre ja lächerlich, wenn sie, ohne
sich irgend im Handeln daran zu kehren, Na-
men von Verwandtschaft nur so mit dem Munde
aussprächen. — Am meisten also unter allen
Staaten werden sie hier, wenn irgend einem
Einzelnen etwas gutes oder schlimmes begeg-
net, jenes Wort, welches wir vorher anführ-
ten, einstimmig aussprechen, um das meinige
steht es gut, oder um das meinige schlecht.
— Vollkommen richtig, sprach er — Und
dieser Vorstellung und Rede, sagten wir, folge 464
denn auch Lust und Unlust gemeinsam? —
Und ganz richtig sagten wir das. — Also am
meisten unsern Bürgern wird als dasselbige ge-
mein sein, das was man das meinige nennt;

und ist ihnen dieses gemein, so werden sie dann auch am meisten in Gemeinschaft der Lust und Unlust stehen. — Bei weitem. — Und ist daran auſser der übrigen Einrichtung nicht auch die Gemeinschaft der Weiber und Kinder unter den Wächtern Ursache? — Bei weitem am meisten, antwortete er. — Aber dies erkannten wir doch an als das gröſste Gut für den Staat, indem wir einen wohlgeordneten Staat einem Leibe verglichen, wie sich dieser gegen einen Theil von sich in Bezug auf Lust und Unlust verhält. — Und richtig war wol, sagte er, die Anerkennung. — Als Ursache also an dem gröſsten Gute hat sich uns gezeigt die Gemeinschaft der Weiber und Kinder unter den Helfern. — Gar sehr, sagte er. — Und auch mit dem vorigen sind wir in Einstimmung. Denn wir hatten gesagt, diese dürften weder Häuser zu eigen haben noch Land noch sonst ein Besizthum, sondern müſsten den von den übrigen als Lohn für ihre Hut gereichten Lebensunterhalt gemeinsam verzehren, wenn sie wahrhaft Hüter sein sollten. — Richtig, sagte er. — Macht nun nicht, wie ich sage, sowol das vorher bestimmte als das jezt gesagte sie noch mehr zu wahren Hütern, und verursacht daſs sie den Staat nicht zerreiſsen dadurch, daſs sie nicht alle dasselbige mein nennen, sondern jeder etwas anderes, indem der Eine in sein Haus zieht was er nur kann, um es ausschlieſsend vor den Andern zu besizen, und ein anderer eben so in das seinige, welches ein anderes ist, und indem sie verschiedene Frauen und Kinder haben, daſs nun jedem seine eigenen für sich auch eigne Lust und Unlust verursachen; vielmehr daſs sie vermöge einer und derselben

Fest-

Festsezung über das Angehörige auch nach Ver-
mögen alle auf dasselbige hinstreben und mög-
lichst auf gleiche Weise bewegt werden durch
Lust und Unlust. — Offenbar freilich, sagte
er. — Und wie? wird nicht Rechtsstreit und
Klage ganz verschwunden sein unter ihnen
um es kurz zusammenzufassen, weil keiner
etwas eignes hat aufser seinem Leibe, alles
andere aber gemeinsam ist? woraus denn folgt,
dafs keine Zwietracht unter diesen Statt fin-
det, soweit aus Veranlassung des Vermögens
der Kinder und Verwandten den Menschen
Zwietracht entsteht? — Ganz nothwendig, sagte
er, werden sie dessen ledig sein. — Und so
wird es wol auch keine Klagen über Gewalt-
thätigkeiten und Beschimpfungen weiter mit
Recht unter ihnen geben können. Denn dafs
es recht und schön sei, dafs Altersgenossen
sich unter einander wahrhaften Beistand lei-
sten, das werden wir ihnen schon sagen, in-
dem wir ihnen die Uebung* und Besorgung des
Leibes zur Pflicht machen. — Richtig, sagte
er. — Und auch dies richtige, sprach ich, hat
noch dieses Gesez, dafs wenn einer einem zürnt,
und unter diesen Umständen seinen Muth küh- 465
len will, er nicht leicht zu gröfseren Unru-
hen fortschreiten wird. — Allerdings. — Denn
jedem Aelteren wird aufgetragen sein allen
Jüngeren vorzustehen und sie im Zaum zu hal-
ten. — Offenbar. — Auch wol, dafs ein Jün-
gerer niemals einem Aelteren, wenn es nicht
die Oberen befohlen, versuchen wird weder
sonst Gewalt zu thun noch auch ihn zu schlagen,
und auch anderswie, denke ich, wird er ihn
nicht verunehren. Denn zwei tüchtige Wäch-
ter hindern ihn daran, Furcht und Schaam;
Schaam, weil sie ihn zurükhält sich an den

Erzeugern nicht zu vergreifen, und Furcht weil dem Leidenden die Andern helfen würden, einige als Söhne, andere als Brüder. — So folgt es freilich, sagte er. — Von allen Seiten also werden, vermöge der Geseze, die Männer Friede unter einander haben. — Gar grofsen. — Und wenn diese unter einander nicht im Streit sind, so ist wôl nicht zu besorgen, dafs je der übrige Staat unter sich oder gegen sie sollte in Zwiespalt gerathen. — Wol nicht. — Die geringfügigeren Uebel aber trage ich der Unziemlichkeit wegen Bedenken auch nur zu erwähnen, deren sie so entlediget sein würden, die Armen alles Schmeichelns gegen die Reichen und aller Noth und Plage die ihnen für ihre Kinderzucht und ihren Erwerbszweig aus dem Bedürfnifs Hausleute zu unterhalten erwächst, indem sie bald borgen und wieder abläugnen und bald auf jede Weise zusammenzubringen suchen, was sie den Hausfrauen und dem Gesinde zur Verwaltung überliefern müssen, und was alles sonst noch hierin elendes und unedles und der Erwähnung unwürdiges begegnet. — Das sieht ja, sagte er, auch ein Blinder! — Dessen allen also werden sie ledig sein in einem Leben, glükseliger als selbst jenes glükseligste welche die Olympischen Sieger führen. — Wie so? — Weil diese schon wegen eines kleinen Theiles von dem glüklich gepriesen werden, was den unsrigen wird. Denn der lezteren Sieg ist schöner, und auch ihr Unterhalt aus dem gemeinen Wesen ist reichlicher. Der Sieg nämlich, den sie erringen, ist das Heil des gesammten Staats, und mit Unterhalt und allem was das Leben bedarf, werden sie und ihre Kinder gekrönt und haben dies zum Geschenk von ihrem Staat, so lange sie leben,

und nach ihrem Tode erhalten sie eine würdige Bestattung. — Sehr herrlich ist das, sagte er. — Erinnerst du dich nun wol, sprach ich, dafs uns in dem vorigen ich weifs nicht wessen Rede vorwarf, dafs wir unsere Staatshüter nicht eben glükselig machten, da sie alles haben könnten was den andern Bürgern gehört, in der That aber nichts hätten? Wir 466
aber sagten, dafs wir dies in der Folge einmal, wenn es sich so träfe, erwägen wollten, jezt aber nur unsere Hüter zu Hütern machen und unsern Staat zum möglichst glükseligen, jedoch nicht blofs auf Eine Abtheilung in ihm Rüksicht nehmend wollten wir diese Glükseligkeit einrichten. — Dessen erinnere ich mich, sagte er. — Wie steht es also, da sich jezt die Lebensweise unserer Helfer ja weit schöner und vortreflicher zeigt als die der olympischen Sieger, kann man sie wol auch nur vergleichen mit dem Leben der Schuster oder der übrigen Handwerker oder der Landwirthe? — Nein, dünkt mich, sagte er. — Sondern, was ich schon dort sagte, ist auch hier recht zu wiederholen, dafs wenn ein Hüter uns versuchen sollte auf solche Art glükselig zu werden, dafs ihm weder genügte Hüter zu sein noch auch eine solche angemessene sichere und wofür wir sie erklärten vortreflichste Lebensweise, sondern eine unvernünftige und kindische Vorstellung von der Glükseligkeit, die er aufgefangen, ihn antriebe nach Vermögen alles im Staate sich selbst zuzueignen: so würde er bald einsehn, dafs Hesiodos in Wahrheit weise war als er sagte die Hälfte sei mehr als das Ganze. — Wenn er meinem Rathe folgen will, sagte er, so wird er in dieser Lebensweise beharren. — Du räumst also ein,

sprach ich, daſs die Frauen auf die beschrie-
bene Art der Männer Genossen sein sollen beim
Unterricht und in der Kinderzeugung und Ob-
hut über die übrigen Bürger, so daſs sie in der
Stadt bleibend und ins Feld ziehend mit hüten
und mit zur Jagd ziehen wie es bei den Hunden
ist, und sich den Männern in allen Dingen auf
alle Weise nach Vermögen zugesellen, und
daſs sie so handelnd aufs beste handeln wer-
den und nicht gegen die Natur des weiblichen
Geschlechts in Bezug auf das männliche, wie
beide geartet sind Gemeinschaft mit einander
zu haben? — Das räume ich ein, sagte er. —

So wäre denn, sprach ich, wol noch je-
nes übrig auseinanderzusezen, ob es auch bei
den Menschen möglich ist wie bei den andern
Thieren, daſs eine solche Gemeinschaft statt-
finde, und wie es möglich ist. — Du bist mir
mit dem zuvorgekommen, sagte er, was ich
eben anknüpfen wollte. — Was nun den Krieg
betrift, fuhr ich fort, versteht es sich schon,
denke ich, wie sie ihn führen werden. —
Wie? — Daſs sie gemeinschaftlich ins Feld
ziehen und auch die schon heranwachsenden
Kinder mit sich in den Krieg nehmen wer-
den, damit diese, wie auch die der anderen Ar-
beiter, dasjenige zu sehen bekommen, was sie,
wenn sie erwachsen sind, selbst werden ar-
beiten müssen, und auſser dieser Anschauung
auch noch in allem, was zum Kriege gehört,
467 hülfreich zur Hand gehen und ihren Vätern
und Müttern aufwarten. Oder hast du nicht
bemerkt, wie dies bei andern Künsten gehal-
ten wird, wie lange zum Beispiel die Söhne
der Töpfer zusehn und Handreichung thun,
ehe sie das Geschäft selbst angreifen? — Ja
freilich. — Sollen nun wol jene sorgfältiger

als unsere Wächter die ihrigen heranbilden durch Erfahrung und Anschauung von dem was ihnen obliegt? — Das wäre ja ganz lächerlich, sagte er. — Und es kämpft ja auch jegliches Thier am ausgezeichnetsten, wenn die zugegen sind, die es geboren hat! — So ist es; aber die Gefahr, o Sokrates, ist nicht gering, wenn sie einmal einen Unfall erleiden, wie das im Kriege zu geschehen pflegt, und dann mit sich auch ihre Kinder ins Verderben gezogen haben, daſs es dadurch dem ganzen Staat unmöglich gemacht werde sich wieder zu erholen. — Du hast Recht, sprach ich. Aber glaubst denn du, man müsse dafür zuerst sorgen, daſs sie nie in Gefahr gerathen? — Keinesweges. — Und wenn nun Gefahr muſs bestanden werden, nicht am liebsten da, wo sie durch richtiges Verhalten besser werden müssen? — Offenbar freilich. — Und glaubst du es sei eine Sache von geringem Belang und nicht der Gefahr werth, ob die Kinder, welche einst kriegerische Männer werden sollen, sehen oder nicht sehen, wie es im Kriege hergeht? — Nein, sondern es ist von groſser Bedeutung für diesen Zwek. — So also muſs es sein. Man muſs die Kinder zu Zuschauern des Krieges machen, zugleich aber auch Sicherheit für sie aussinnen, und dann wird es gut sein. Nicht wahr? — Ja. — Nun werden doch, sprach ich, zuerst schon ihre Väter, so weit es Menschen möglich ist, nicht unverständig sein, sondern zu beurtheilen wissen, welche Feldzüge gefährlich sind und welche nicht. — Wahrscheinlich, sagte er. — In diese also werden sie sie mit sich führen, in jene aber sich scheuen. — Richtig. — Und auch nicht die schlechtesten Vorgesezten, denke ich,

werden sie ihnen bestellen, sondern solche,
die sich durch Erfahrung und Alter wohl da-
zu schikken Führer und Aufseher der Jugend
zu sein. — So gehört es sich allerdings. —
Aber freilich, werden wir sagen, ist auch
schon Vielen vieles wider alle Erwartung be-
gegnet. — Gar sehr. — Gegen dergleichen
nun, o Lieber, muſs man sie schon gleich in
den Kinderjahren beflügeln, damit sie, wenn
ein Nothfall eintritt, davon fliegen und sich
retten können. — Wie meinst du das? fragte
er. — Zu Pferde, sprach ich, muſs man sie
sizen lassen schon so jung als möglich, und
die schon reiten gelernt, muſs man dann nicht
etwa auf muthigen und der Schlacht gewohn-
ten Rossen zur Kriegsschau führen, sondern auf
den schnellsten und zugleich folgsamsten. So
werden sie denn am besten ihr künftiges Ge-
schäft in Augenschein nehmen, und am si-
chersten, wenn es ja nöthig wäre, ihren älte-
468 ren Führern folgend sich retten können. —
Richtig, sagte er, scheinst du mir zu reden. —
Wie nun aber weiter, fuhr ich fort, we-
gen des Krieges? Wie wird es mit den Krie-
gern zu halten sein, sowol unter sich als ge-
gen den Feind? ob es wol so recht ist, wie
es mir vorkommt, oder nicht? — Sage nur,
sprach er, wie. — Wer von ihnen, fuhr ich
fort, aus dem Gliede weicht oder die Waffen
wegwirft oder dergleichen etwas thut aus Feig-
heit, werden wir den nicht zu irgend einem
Handwerker machen müssen oder zum Ak-
kersmann? — Freilich wol. — Und wer le-
bendig von den Feinden gefangen ist, muſs
man nicht den auch umsonst lassen *, wenn
ihn einer will, um mit dem Fang zu machen
was er Lust hat? — Offenbar wol. — Wer

sich aber auszeichnet und hervorthut, soll der nicht zuerst im Lager selbst von allen mit im Felde befindlichen Jünglingen und Knaben der Reihe nach einzeln bekränzt werden? oder nicht? — Mich dünkt. — Und auch bei der Rechten gefafst? — Auch das. — Aber das folgende, sprach ich, wird dir glaube ich nicht mehr gefallen. — Welches doch? — Dafs er auch soll küssen und geküfst werden von jedem. — Ganz vorzüglich! sagte er. Und ich will noch dieses hinzufügen zu dem Gesez, dafs, so lange noch derselbe Feldzug dauert, es keinem erlaubt sein soll ihm zu weigern, wen er auch immer küssen will, damit, wenn etwa einer verliebt ist in einen Knaben oder Mädchen, er desto eifriger sei den Preis zu verdienen. — Schön, sprach ich. Denn dafs dem Tapfern mehr eheliche Verbindungen offen stehn werden als andern, und öfter vor andern die Wahl auf solche fallen wird, damit recht viele von solchen erzeugt werden, das ist schon festgesezt. — Wir sagten es ja. — Aber auch nach dem Homeros ist ja recht durch solcherlei die Tapferen unter den Jünglingen zu ehren; denn auch Homeros sagt, Ajas der sich im Kriege ausgezeichnet, sei mit lang ausreichendem Rükken geehrt worden, als sei dies die angemessene Ehrenbezeugung für den jugendlichen und tapfern, wodurch er aufser der Ehre auch noch seine Stärke vermehrt. — Ganz richtig, sagte er. — Wir wollen also doch, sprach ich, darin dem Homeros folgen. Und auch wir wollen bei Opfern und allem ähnlichen die Tapfern, je nachdem sie sich als solche gezeigt, nicht nur durch Gesänge und auf die eben beschriebene Weise ehren, sondern auch aufserdem noch durch Vorsiz

und Fleisch und durch vollere Becher; damit wir auſser der Ehre die Tapferen auch noch stärken, Männer sowol als Frauen. — Sehr wohl gesprochen, sagte er. — Wohl! Die nun aber im Felde gestorben sind, nachdem sie sich wohl gehalten, werden wir nicht zuerst erklären, daſs diese zu dem goldenen Geschlecht gehören? — Vor allen Dingen. — Und wollen wir nicht dem Hesiodos* glauben, daſs, wenn von diesem Geschlecht irgend welche gestorben sind, werden sie fromme Dämonen
469 der oberen Erde genannt, Gute des Wehs Abwehrer, der sterblichen Menschen Behüter? — Das wollen wir ihm glauben. — Wir werden also von dem Gott erforschen, wie man dämonische und göttliche Menschen beisezen müsse und mit welchem Vorzuge, und werden sie dann auf die Art beisezen, wie er es erklärt. — Was sollten wir nicht! — Und werden hernachmals ihren Gräbern als heiligen Gräbern Verehrung und Anbetung erweisen. Und eben das wollen wir auch festsezen, wenn vor Alter oder auf eine andere Weise einer von denen stirbt, welche für ausgezeichnet treflich in ihrem Leben bekannt gewesen sind. — Das ist freilich billig, sagte er. —

Wie aber werden es unsere Krieger mit den Feinden halten? — In wie fern? — Zuerst was die Gefangennehmung betrift, dünkt es dich recht, daſs Hellenische Städte Hellenen zu Knechten machen? oder vielmehr, daſs sie auch andern dieses nach Vermögen verwehren, und es zur Sitte machen des Hellenischen Geschlechtes zu schonen, aus Furcht in die Knechtschaft der Barbaren zu gerathen? — Auf alle Weise ist gewiſs die Schonung vorzuziehn. — Also auch selbst* keinen Hellenen zum Knecht

zu haben, noch auch den andern Hellenen dieses anzurathen. — Allerdings, sagte er. Um so mehr würden sie sich auch wol gegen die Barbaren wenden, und sich untereinander des Krieges enthalten. — Und wie, sprach ich, die Todten weiter berauben als ihrer Waffen, nachdem man sie besiegt hat, ist das wol schön? oder giebt es nicht den Feigen einen Vorwand nicht gegen den kämpfenden Feind zu gehn, als ob sie auch etwas pflichtmäſsiges thäten, wenn sie bei den Leichnamen herumhokken, und sind nicht schon viele Heere um dieses Raubes willen zu Grunde gegangen? — Ja wol. — Und scheint es nicht unedel und habsüchtig einen Todten zu berauben, und zeugt von weibischer und kleinlicher Denkungsart den Leib des Todten für das feindselige zu halten, da doch der Feind schon herausgeflogen und nur das übrig geblieben ist, wodurch er Krieg führte? oder meinst du, daſs, die dieses thun, etwas anderes thun als die Hunde, welche auch die Steine anknurren mit denen sie geworfen werden, den werfenden aber nicht anrühren? — Auch nicht im mindesten anders, sagte er. — Lassen wir also ab von dem Plündern der Todten und dem Verhindern der Begräbnisse. — Das müssen wir, sagte er, beim Zeus. — Also werden wir wol auch nicht die Waffen in die Tempel bringen um sie da zu weihen, wenn uns irgend gelegen ist an dem guten Vernehmen mit den andern Hellenen. Vielmehr werden wir uns fürchten, ob es nicht Entweihung sei dergleichen von unsern An- 470
gehörigen in das Heiligthum zu bringen, es müſste denn der Gott etwa das Gegentheil gebieten. — Ganz richtig, sagte er. — Wie aber wegen Verwüstung hellenischen Landes

und Anzündung der Wohnungen, wie werden da deine Krieger gegen die Feinde verfahren? — Dich, sagte er, möchte ich gern deine Meinung darüber darlegen hören. — Meine Meinung also, sprach ich, ist, daſs keines von beiden geschehe, sondern nur die Erndte des Jahres genommen werde. Und soll ich dir auch sagen weshalb? — Allerdings. — Mir scheinen nemlich, wie sie ja auch als zwei Wörter gesprochen werden, Krieg und Fehde*, so auch zweierlei zu sein und sich auf zwei verschiedene Dinge zu beziehn; nämlich von diesen zweien ist das eine befreundetes und verwandtes, das andere fremdes und ausländisches. Für Feindschaft nun mit dem befreundeten brauchen wir das Wort Fehde, mit den Fremden aber Krieg. — Das ist auch gar nicht aus der Weise, sagte er, was du sagest. — So sieh denn, ob auch dies nach der Weise ist. Ich behaupte nemlich, das hellenische Geschlecht sei sich selbst befreundet und verwandt, zu dem barbarischen aber verhalte es sich wie ausländisches und fremdes. — Sehr schön, sagte er. — Daſs also Hellenen mit Barbaren und Barbaren mit Hellenen, wenn sie gegen einander fechten, Krieg führen, wollen wir wol sagen, und daſs sie von Natur einander verfeindet sind und man diese Feindschaft Krieg nennen müsse; wenn aber Hellenen gegen Hellenen etwas dergleichen thun, daſs sie von Natur einander Freund sind, und daſs in diesem Zustande Hellas nur krank ist und unter sich verfehdet, und man diese Feindschaft eine Fehde nennen müsse. — Ich meines Theils, sagte er, räume ein, daſs man es so ansehe. — So betrachte es denn, fuhr ich fort, an dem, was man jezt Fehde nennt, wo eine solche

entstanden und eine Stadt in sich getheilt ist, wenn sie da einer des andern Aekker verwüsten und Häuser anzünden, wie grundverderblich dann die Fehde erscheint, und keine von beiden Partheien es mit der Stadt gut meinen kann, weil sie ja sonst nicht toller Weise die Ernährerin und Mutter verstümmeln würden, sondern es genug wäre für die Sieger, den Besiegten ihre Früchte zu rauben, sonst aber gesinnt zu sein als ob sie sich wieder vertragen und nicht immer im Kriege bleiben würden. — Bei weitem milder sind gewiſs die so gesinnten als jene. — Und wie nun? sprach ich, die Stadt, die du gründest, soll die nicht eine hellenische sein? — Das soll sie gewiſs, sagte er. — Und sollen sie nicht gut und mild sein? — Gar sehr. — Aber etwa nicht hellenisches lieben? und nicht Hellas für befreundet halten? und nicht Genossen derselben Heiligthümer sein mit den übrigen? — Gar sehr gewiſs. — Werden sie also nicht einen Zwist mit Hellenen als Verwandten nur für eine Fehde halten, und auch nicht einmal Krieg nennen? — Das werden sie wol nicht. — Und die Fehde führen als solche, die sich wieder vertragen wollen? 471
— Allerdings. — Sänftiglich werden sie sie also zur Besinnung zu bringen suchen, nicht mit Knechtschaft strafen noch mit Verwüstung, da sie ja nur Züchtiger sein wollen nicht Feinde. — Richtig, sagte er. — Also werden sie auch als Hellenen nicht hellenisches Land verwüsten noch Wohnungen verbrennen, noch auch jedesmal alle in der Stadt für feindselig halten Männer Weiber und Kinder, sondern immer nur wenige für ihre Feinde, die eigentlichen Urheber des Zwistes. Und aus allen diesen Ursachen nun werden sie weder

ihr Land verwüsten wollen, da sie ja viele Freunde darunter haben, noch auch ihre Wohnungen zerstören; sondern nur so weit den Zwist treiben, bis die Schuldigen von den mitleidenden Unschuldigen genöthiget werden Genugthuung zu leisten. — Ich, sagte er, gestehe zu, daſs unsere Bürger so ihren Widersachern begegnen müssen, den Barbaren aber so wie jezt die Hellenen sich untereinander. — So wollen wir denn auch dieses Gesez unsern Hütern vorschreiben, weder das Land zu verwüsten noch die Ortschaften zu verbrennen. — Das wollen wir, sagte er, und dieses sowol als das vorige für gut erklären.

Aber es will mich bedünken, o Sokrates, wenn man dir gestattet dergleichen noch mehr vorzutragen, so wirst du niemals an das gedenken, was du vorher weggeschoben hast, um erst alles dieses vorzutragen, nemlich daſs eine solche Verfassung auch möglich sei und auf welche Weise sie möglich sei. Denn daſs, wenn sie erst bestände, alles vortreflich stehen werde in dem Staate der sie hätte, das erkläre ich hiemit, und auch was du übergehst, nemlich daſs sie auch gegen die Feinde am besten fechten würden, weil ja einander am wenigsten im Stich lassen könnten, die sich unter einander kennen und anrufen als Brüder Väter und Söhne. Und wenn auch das weibliche Geschlecht mit zu Felde zöge, sei es nun in dasselbe Glied gestellt oder auch hinten, um den Feinden Furcht zu machen, und wenn irgendwo eine schleunige Hülfe nöthig wäre, so weiſs ich, daſs sie durch dies alles unüberwindlich sein würden. Und auch zu Hause sehe ich wieviel Gutes was noch übergangen worden ist, sich unter ihnen finden

würde. Also als ob ich dies alles und noch tausend anderes, daſs es so sein würde, wenn eine solche Verfassung bestände, schon eingestanden hätte, mache nur darüber keine Worte weiter; sondern hievon laſs uns nun endlich versuchen uns selbst zu überzeugen, daſs sie möglich ist und wie möglich, alles andre aber gehen lassen. — *Ganz plözlich, sprach ich, hast du da gleichsam einen Anlauf gemacht gegen meine Rede, und läſst mich nicht zu Athem kommen im Felde. Denn du weiſst 472
vielleicht nicht, daſs, nachdem ich nur kaum den zwei Wellen entkommen bin, du nun die gröſste und gefährlichste der ganzen Brandung* gegen mich heranwälzest, wegen welcher, wenn du sie erst siehst und hörst, du mir gar leicht verzeihen wirst, weil es ganz natürlich war, daſs ich zögerte und Bedenken trug eine so abweichende Rede vorzubringen und ihre nähere Prüfung zu unternehmen. — Je mehr du dergleichen redest, antwortete er, um desto weniger wirst du von uns losgelassen werden, daſs du uns nicht zu erklären brauchtest, wie wol eine solche Verfassung zu Stande kommen kann. Also erkläre es nur und verweile dich nicht. —

Also zuerst, sprach ich, müssen wir uns dessen wol erinnern, daſs wir die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit suchend, was sie recht sein mögen, hieher gekommen sind. — Das müssen wir. Aber wozu das? fragte er. — Zu nichts. Sondern nur, wenn wir etwa gefunden haben, was Gerechtigkeit ist, werden wir dann wol fordern, daſs auch der gerechte Mann gar nicht von jenem verschieden sein dürfe, sondern ganz und gar eben ein solcher sein müsse wie die Gerechtigkeit ist?

oder werden wir zufrieden sein, wenn er ihr nur so nahe als möglich kommt und am meisten von allen an ihr Antheil hat? — So, sagte er; wir wollen zufrieden sein. — Des Beispiels wegen also, sprach ich, suchten wir die Gerechtigkeit an sich was sie wol ist, und den vollkommen gerechten Mann, wie es wol einen geben könne und wie er sein würde, wenn es einen gäbe, und wiederum die Ungerechtigkeit und den ungerechtesten, damit wir auf jene sehend, wie sie uns erschienen in Absicht auf Glükseligkeit und ihr Gegentheil, genöthiget würden auch von uns selbst einzugestehen, daſs, wer ihnen am ähnlichsten ist, auch das ihnen ähnlichste Loos haben werde, nicht aber deshalb, um aufzuzeigen es sei möglich daſs dies wirklich so vorkomme. — Hierin, sagte er, hast du wol Recht. — Meinst du also einer sei ein minder guter Maler, der, nachdem er ein Urbild gemalt hätte, wie ein vollkommen schöner Mann aussehn würde, und in seinem Bilde alles gehörig beobachtet, hernach nicht aufzeigen könnte, daſs es einen solchen Mann auch geben könne? — Beim Zeus ich nicht! sagte er. — Wie nun? haben nicht auch wir in unserer Rede ein Musterbild aufgestellt eines guten Staates? — Freilich. — Meinst du also, daſs wir um deswillen minder gut geredet haben, wenn wir nicht aufzeigen können, es sei möglich eine Stadt so einzurichten, wie es beschrieben wurde? — Freilich wol nicht, sagte er. — Eigentlich also, sprach ich, verhält es sich so. Wenn wir aber auch dieses versuchen wollen dir zu gefallen, wie etwa und in welcher Beziehung sie am ehesten möglich wäre: so gestehe mir noch einmal zum Behuf dieser Nachweisung

dasselbige zu. — Welches doch? — Ist es mög-
lich, daſs etwas gerade so kann ausgeführt
werden, wie es beschrieben wird? oder liegt
es in der Natur der That, daſs sie weniger
das wahre Wesen trift als die Rede, wenn es
einem auch nicht so scheint? Also du geste- 473
hest es so ein oder nicht? — Ich gestehe es
ein, sagte er. — Dazu also zwinge mich nicht
grade wie wir es in der Rede durchgegangen
zeigen zu müssen, daſs es eben so in allen
Stükken auch in der That werde; sondern
wenn wir nur im Stande sind zu finden, daſs
ein Staat der Beschreibung so nahe als mög-
lich eingerichtet wäre, wollen wir uns schon
rühmen gefunden zu haben was du forderst,
daſs dies wirklich werden könne. Oder willst
du nicht zufrieden sein, wenn du soviel er-
langst? ich wenigstens wäre zufrieden. — Und
auch ich, sprach er. — Zunächst also wie es
scheint müssen wir versuchen zu finden und
aufzuzeigen, was etwa jezt in unseren Staaten
schlecht behandelt wird, weshalb sie nicht so
verwaltet werden, und wie ein Staat zu die-
ser Art der Verfassung gelangen könne mit
der mindest möglichen Veränderung, wenn es
sein kann nur in Einem Stük, wenn nicht in
zweien, wenn nicht doch in so wenigen und
so wenig schwierigen als möglich. — Aller-
dings freilich, sagte er. — Durch eine einzige
Veränderung nun, sprach ich, glaube ich zei-
gen zu können, daſs er sich dazu umwandeln
werde, freilich durch keine kleine, auch nicht
leichte, aber doch mögliche. — Durch welche?
sagte er. — Nun gehe ich grade darauf los,
sprach ich, was wir der gröſsten Welle im vor-
aus verglichen. Es soll also gesagt werden, und
sollte es mich auch mit Schmach und Gelächter

ordentlich wie eine aufsprudelnde Welle über-
schütten. Sieh aber zu, was ich sagen will. —
Rede nur, sagte er. — Wenn nicht, sprach ich,
entweder die Philosophen Könige werden in
den Staaten, oder die jezt so genannten Kö-
nige und Gewalthaber wahrhaft und gründ-
lich philosophiren, und also dieses beides zu-
sammenfällt, die Staatsgewalt und die Philo-
sophie, die vielerlei Naturen aber, die jezt zu
jedem von beiden einzeln hinzunahen, durch
eine Nothwendigkeit ausgeschlossen werden,
ehe giebt es keine Erholung von dem Uebel
für die Staaten, lieber Glaukon, und ich denke
auch nicht für das menschliche Geschlecht,
noch kann jemals zuvor diese Staatsverfassung
nach Möglichkeit gedeihen und das Licht der
Sonne sehen, die wir jezt beschrieben haben.
Aber dies ist es eben, was mir schon lange
Bedenken macht zu reden, weil ich sehe wie
es gegen aller Menschen Meinung angeht. Denn
es geht schwer einzusehen, daſs in einem an-
dern keine Glükseligkeit sein kann, weder für
den Einzelnen, noch für das Ganze. — Da
sagte er, O Sokrates, du hast eine solche Rede
ausgestoſsen, daſs du nur glauben kannst, es
werden nun gar viele und gar nicht schlechte
ordentlich die Kleider abwerfend und nakt,
was jedem für eine Waffe in den Weg kommt
ergreifend aus allen Kräften gegen dich an-
474 laufen, um wunderbares auszurichten, so daſs,
wenn du sie nicht abwehrst in der Rede und
ihnen entkommst, du zur Strafe in der That
wirst zerrissen werden. — Und daran, sprach
ich, bist du mir doch Schuld. — Waran ich,
sagte er, gar wohl gethan habe. Aber ich
will dich auch nicht verlassen, sondern dir
helfen womit ich nur kann; ich kann aber
frei-

freilich nur mit gutem Willen und Zureden, und vielleicht wenn ich dir sorgfältiger als irgend ein anderer antworte. Also einen solchen Gehülfen zur Hand habend versuche nun den Ungläubigen zu zeigen, daſs es sich so verhält wie du sagst. — Ich muſs es versuchen, sprach ich, zumal auch du einen so kräftigen Beistand anbietest. Es dünkt mich nun nothwendig, wenn wir irgend denen entkommen wollen, die du meinst, gegen sie zu erklären, wofür die Philosophen haltend wir zu behaupten wagen, sie müſsten regieren, damit, wenn sie richtig erkannt worden sind, dann einer sich wehren kann, indem er zeigt, daſs es einigen von Natur zukomme sowol mit der Philosophie sich zu befassen, als auch im Staat Anführer zu sein, den übrigen aber sowol jene unberührt zu lassen, als auch hier dem anführenden zu folgen. — Das wäre allerdings Zeit, sagte er, zu bestimmen. — So komm denn, folge mir hieher, ob wir es etwa irgend hinreichend erklären können. — Führe nur, sagte er. — Werde ich dich also, sprach ich, erinnern müssen, oder besinnst du dich darauf, daſs wenn wir von jemand sagen, er liebe etwas, und dies mit Recht soll gesagt sein, sich dann zeigen muſs, daſs er nicht nur einiges davon liebt und anderes nicht, sondern daſs er ihm ganz zugethan ist? — Du wirst mich, sagte er, erinnern müssen wie es scheint, denn ich verstehe es nicht recht. — Das hätte sich wol für einen Andern zu sagen geziemt, o Glaukon, antwortete ich was du da sagst, einem so in der Liebe bewanderten Manne aber ziemt es nicht dessen uneingedenk zu sein, daſs alle blühenden Knaben den Knabenfreund und Verliebten reizen und quälen, weil sie alle seiner

Bemühung und Zuneigung werth scheinen.
Oder macht ihr es nicht so mit den Schönen?
der eine, der eine aufgeworfene Nase hat, wird
niedlich genannt und als solcher von euch
gelobt, des andern Habichtsnase sagt ihr sei
königlich, und der in der Mitte zwischen bei-
den habe die schönsten Verhältnisse. Die Brau-
nen, heiſst es, sehen männlich aus, die Blon-
den aber sind Göttersöhne; und daſs einer ein
Wachsgesicht hat, meinst du wol, daſs diesen
Ausdruk schon ein anderer erfunden habe als
ein beschönigender Liebhaber, der das Bleiche
leicht an einem ertrug, wenn er nur jugend-
lich war? und mit einem Worte, jeder Vor-
wand ist euch recht, und ihr habt für alles
einen Ausdruk, damit ihr nur keinen von de-
nen verwerfen dürft, die in der Blüthe der
475 Jugend sind. — Wenn du es auf mich nach-
sagen willst von den Verliebten, daſs sie es
so machen: so gestehe ich es ein unserer Sache
zu Liebe. — Und wie, sprach ich, die Wein-
liebhaber, siehst du nicht, daſs die es eben so
machen? daſs ihnen jeder Wein unter irgend
einem Vorwande behagt? — Ja wohl. — Und
von den Ehrliebenden, denke ich, siehst du es
doch auch, daſs wenn sie nicht können das
Heer anführen, nehmen sie mit Einem Tref-
fen vorlieb; und werden sie nicht von gröſse-
ren und höheren geehrt, so begnügen sie sich
es auch von geringeren und unbedeutenderen
zu werden, weil sie nemlich nur überhaupt
der Ehre nachstreben. — Offenbar ja. — Die-
ses also bejahe mir oder verneine, wenn wir
einen begierig nach etwas nennen, werden wir
dann sagen, daſs er alles, was unter diesen
Begriff gehört, begehrt, oder nur einiges, an-
deres aber nicht? — Alles, antwortete er. —

Also auch der Philosoph, werden wir sagen, trachte nach Weisheit, nicht nach einiger zwar nach anderer aber nicht, sondern nach aller. — Richtig. — Wer also in Kenntnissen wählig ist, zumal in der Jugend, wenn er noch keine Einsicht davon hat was brauchbar ist und was nicht, von dem wollen wir nicht sagen, daſs er lernbegierig oder Weisheitsliebend sei, so wie wir von dem, der in Speisen wählig ist, nicht sagen, daſs er hungere oder Speise begehre oder eſslustig sei, sondern vielmehr ein schlimmer Gast. — Und mit Recht sagen wir das. — Wer aber ohne Umstände alle Kenntnisse zu kosten pflegt und gern zum Lernen geht, und unersättlich darin ist, den werden wir wol mit Recht Weisheitliebend nennen. Nicht wahr? — Darauf sagte Glaukon, Dann wirst du gar viele und wunderliche solche bekommen. Denn zuerst die Schaulustigen scheinen mir insgesammt solche zu sein, weil es ihnen Freude macht etwas zu erfahren, und dann unter den Hörbegierigen sind nun einige gar zu wunderlich wenigstens um sie unter die Philosophen zu sezen, da sie ja zu Reden und dem Verkehr mit diesen schon gar nicht Lust haben zu kommen, sondern als ob sie ihre Ohren dazu vermiethet hätten um alle Chöre zu hören, laufen sie auf den Dionysien herum und fehlen weder bei den städtischen noch bei den ländlichen. Alle diese nun und Andere, die nach ähnlichem wiſsbegierig sind und die auf allerlei kleine Kunststücke versessenen, sollen wir die Weisheitliebende nennen? — Gar nicht, sagte ich, sondern den Weisheitliebenden nur ähnlich. — Aber welche, sagte er, verstehst du nun unter den eigentlichen? — Die, sprach

ich, schaulustig sind nach der Wahrheit. — Auch das, sagte er, ist sehr richtig; aber wie erklärst du es? — Gar nicht leicht, sprach ich, einem andern; du aber, denke ich, wirst mir dieses zugestehen. — Was doch? — Daſs, da schönes dem häſslichen entgegengesezt ist, dieses zwei sind. — Natürlich. — Also wenn zwei, ist auch jedes von ihnen eins. — Auch dieses. — Und mit dem gerechten und unge-
476 rechten und guten und bösen und allen andern Begriffen eben so, daſs jeder für sich eins ist; aber da jeder vermöge seiner Gemeinschaft mit den Handlungen und körperlichen Dingen und den übrigen Begriffen überall zum Vorschein kommt, auch jeder als vieles erscheint. — Du hast Recht, sagte er. — Hiernach nun, sprach ich, trenne ich abgesondert diejenigen, welche du eben als schaulustig und kunstliebend und handelnd anführtest, und abgesondert wiederum diejenigen, von denen die Rede ist, und die allein einer mit Recht Philosophen nennen kann. — Wie, fragte er, meinst du das? — Die Hörbegierigen und Schaulustigen, sprach ich, lieben doch die schönen Töne und Farben und Gestalten und alles was aus dergleichen gearbeitet ist, die Natur des Schönen selbst aber ist ihre Seele unfähig zu sehen und zu lieben. — So freilich, sagte er, verhält es sich. — Die nun aber zu dem Schönen selbst zu nahen vermögen und es für sich zu betrachten, sind die wol nicht selten? — Gar sehr. — Wer nun schöne Sachen zwar anerkennt, die Schönheit selbst aber weder anerkennt, noch auch wenn ihn jemand zur Erkenntniſs derselben führen will, ihm zu folgen vermag, dünkt dich der wachend oder träumend zu leben? Bedenke nur das Träumen, besteht das

nicht darin, wenn jemand, es sei nun im Schlaf oder auch wachend, etwas einem ähnliches nicht für ähnlich sondern für jenes selbst hält dem es gleicht? — Ich wenigstens, sprach er, würde sagen, dafs ein solcher träume. — Wie aber, wer ganz im Gegentheil die Schönheit selbst für etwas hält, und auch sie selbst sowol als das an ihr theilhabende wahrnehmen kann, und weder das theilhabende für sie selbst noch sie selbst für das theilhabende hält, wie dünkt dich wiederum dieser wachend zu leben oder schlafend? — Gar sehr, sagte er, wachend. — Dessen Gedanken also, weil er erkennt, würden wir wol mit Recht sagen seien Einsicht, des Andern aber Meinung, weil er nur etwas meint oder sich vorstellt. — Allerdings. — Wie nun, wenn uns derjenige böse würde, von dem wir sagen, er meine nur erkenne aber nicht, und wenn er uns bestreiten wollte, dafs wir nicht recht redeten: würden wir ihm wol zuzureden wissen und ihn leise zu überreden ohne ihn merken zu lassen, dafs er verwirrt ist? — Das müfsten wir wenigstens, sagte er. — Komm denn und sieh zu was wir ihm sagen sollen. Oder willst du lieber dafs wir es so von ihm zu erforschen suchen, dafs wir ihm sagen, Wenn er etwas wisse trügen wir deshalb keinen Neid, sondern wir würden gar gern einen sehn, der etwas wisse. Also sage uns nur dieses, Der erkennende, erkennt er etwas oder nichts? Du nämlich antworte mir nun an seiner Stelle. — Ich werde antworten, sagte er, dafs er etwas erkennt. — Was ist, oder was nicht ist? — Was ist; denn wie könnte etwas, was ja nicht ist, erkannt werden? — Dies also wissen wir zur Genüge, und wenn wir es von noch soviel Seiten betrachteten, 477

dafs das vollkommen seiende auch vollkommen erkennbar ist, das auf keine Weise seiende aber auch ganz und gar unerkennbar. — Vollkommen zur Genüge. — Wohl. Wenn sich aber etwas so verhält, dafs es ist und auch nicht ist, würde es dann nicht in der Mitte liegen zwischen dem wie seienden und dem ganz und gar nicht seienden? — In der Mitte. — Nun bezog sich doch Erkenntnifs auf das seiende, Unkenntnifs aber nothwendig auf das nichtseiende. Für das zwischen beiden also ist etwas zu suchen zwischen der Unkenntnifs und der Erkenntnifs, wenn es etwas solches giebt. — Allerdings. — Sagen wir nun, dafs etwas auch Vorstellung ist? — Wie sollten wir nicht. — Als ein von dem Wissen verschiedenes Vermögen oder als dasselbige? — Als ein verschiedenes. — Für etwas anderes also ist die Vorstellung geordnet, und für etwas anderes das Wissen, jedes von beiden nach seinem ihm eigenthümlichen Vermögen. — So ist es. — Nun gehört doch die Erkenntnifs ihrer Natur nach zu dem seienden, um einzusehn dafs das seiende ist? Oder vielmehr, so dünkt mich zuvor nothwendig uns zu erklären. — Wie? — Wir wollen doch sagen, Vermögen sei eine gewisse Art des Seienden, wodurch sowol wir vermögen was wir vermögen, als auch jegliches andere was etwas vermag; wie ich zum Beispiel meine, dafs Gesicht und Gehör zu den Vermögen gehören, wenn du anders verstehst was ich mit diesem Begriff sagen will. — Wohl verstehe ich, sagte er. — So höre denn, was mir davon einleuchtet. Nemlich an einem Vermögen sehe ich weder Farbe noch Gestalt noch etwas dergleichen, wie an vielem anderen, worauf ich nur sehen darf um bei mir selbst einiges zu unterschei-

den, daſs das eine dieses ist, das andere jenes. Bei einem Vermögen aber sehe ich lediglich darnach, worauf es sich bezieht und was es bewirkt, und darnach pflege ich ein jedes Vermögen als ein einzelnes zu benennen, und was für dasselbe bestimmt ist und dasselbe bewirkt, nenne ich auch dasselbe, was aber für etwas anderes und etwas anderes bewirkt, nenne ich auch ein anderes. Du aber, wie machst du es? — Eben so, sagte er. — Noch einmal denn her, sprach ich, o Bester! sagst du nun Erkenntniſs sei ein Vermögen, oder unter welche Gattung stellst du sie? — Unter diese, sagte er, als das stärkste aller Vermögen. — Und wie die Vorstellung, wollen wir die auch unter das Vermögen oder unter irgend eine andere Art bringen? — Keinesweges, sagte er; denn das, wodurch wir vorzustellen vermögen, ist ja nichts anderes als die Vorstellung. Allein nur vor kurzem gestandest du ja, Erkenntniſs und Vorstellung sei nicht dasselbe. — Wie könnte wol auch ein vernünftiger Mensch, sagte er, das unfehlbare mit dem nicht unfehlbaren je für dasselbige halten? — Schön, sprach ich, und ganz bestimmt ist also unter uns eingestanden, daſs die Vorstellung von der Erkenntniſs verschieden ist. — Verschieden. — Also bezieht sich auch jede von ihnen, ihrer Natur nach etwas anderes vermögend, auf 478
etwas anderes? — Nothwendig. — Und die Erkenntniſs doch wol auf das seiende, um einzusehen wie sich das seiende verhalte. — Ja. — Die Vorstellung aber sagen wir stellt vor. — Ja. — Etwa dasselbe* was auch die Erkenntniſs erkennt? so daſs das Erkennbare und das Vorstellbare einerlei ist? Oder ist das unmöglich? — Unmöglich, sagte er, nach dem

eingestandenen, da ja seiner Natur nach jedes andere Vermögen auf anderes geht, und beides Vermögen sind die Erkenntnifs und die Vorstellung, jede aber ein anderes wie wir sagten. Hiernach also findet nicht Statt, dafs das Erkennbare und Vorstellbare einerlei sein kann. — Also wenn das seiende erkennbar ist, mufs etwas anderes als das seiende vorstellbar sein. — Etwas anderes. — Stellt sie also das nicht seiende vor? oder ist das nicht seiende ja auch vorzustellen unmöglich? Bedenke nur; bezieht nicht der Vorstellende seine Vorstellung auf etwas? Oder ist es möglich vorzustellen zwar aber nichts vorzustellen? — Unmöglich. — Sondern Ein irgend welches stellt immer vor, wer vorstellt? — Ja. — Aber das nicht seiende kann man ja doch nicht irgend etwas, sondern am richtigsten würde man es nichts nennen. — Freilich. — Mit Nothwendigkeit also haben wir dem nichtseienden die Unkenntnifs zugewiesen und dem seienden die Erkenntnifs. — Richtig, sagte er. — Also weder seiendes noch nichtseiendes stellt sie vor? — Freilich nicht. — So wäre dann die Vorstellung weder Erkenntnifs noch Unkenntnifs. — Ist sie nun etwa aufserhalb beider entweder die Erkenntnifs übertreffend an Sicherheit, oder die Unkenntnifs an Unsicherheit? — Keines von beiden. — Sondern es ist dir wol klar, sprach ich, dafs die Vorstellung dunkler zwar ist als die Einsicht, aber heller als die Unkenntnifs. — Bei weitem, sagte er. — Und innerhalb beider liegt sie? — Ja. — Ein mittleres also wäre die Vorstellung zwischen diesen beiden. — Offenbar ja. — Nun sagten wir doch in dem vorigen, wenn sich etwas zeige als zugleich seiend und nicht seiend, so liege

ein solches mitten inne zwischen dem rein seienden und dem auf alle Weise nicht seienden, und weder Erkenntnifs noch Unkenntnifs werde für dieses sein, sondern das was sich zwischen der Erkenntnifs und Unkenntnifs zeigte? — Richtig. — Nun aber hat sich uns ja gezeigt zwischen diesen das was wir Vorstellung nennen? — So hat es sich gezeigt. — Jenes also wäre uns noch übrig zu finden, wie es scheint, was an beiden Theil hat, an Sein und an Nichtsein, und deshalb keines von beiden unvermischt mit Recht genannt werden darf, damit, wenn es sich uns gezeigt hat, wir dann von diesem mit Recht aussagen können es sei vorstellbar, indem wir so den beiden äufsersten jedem ein äufserstes und dem mittleren auch das mittlere zuweisen. Oder nicht so? — Allerdings so. — Dieses nun vorausgesezt sage denn und antworte mir, werde ich sprechen, der Gute, der ein schönes selbst und
eine sich immer gleich verhaltende Gestalt der 479
Schönheit nicht annimmt. An vielerlei schönes aber glaubt jener schaulustige* und das niemals vertragende, wenn jemand sagt, es gebe Ein schönes und Ein gerechtes, und so alles übrige. Unter diesem vielen schönen also, o Bester, wollen wir zu ihm sagen, giebt es wol eines, was nicht auch häfslich erscheinen kann? und unter dem gerechten was nicht auch ungerecht? und unter dem heiligen was nicht auch unheilig? — Keines, sondern nothwendig, sagte er, wird es irgend wie schön und auch häfslich erscheinen, und so auch das andere wonach du fragst. — Und wie das viele doppelte? erscheint das irgend weniger halb als doppelt? — Gar nicht. — Und das grofse und kleine und leichte und schwere, wird das mit

gröfserem Recht so wie wir eben sagen genannt, als entgegengesezt? — Nein, sondern immer, sagte er, wird jedes an beidem haften. — Jegliches also von diesen vielen ist es wol mehr als es nicht ist das was einer davon aussagt? — Es gleicht, sagte er, dem was man doppelsinniges auf Gastmälern vorbringt, und dem kindischen Räthsel* von des Verschnittenen Wurf nach der Fledermaus, wo sie räthselhaft damit spielen, womit und worauf er sie geworfen habe. Denn auch diese Dinge sind doppelsinnig, und es ist unmöglich von irgend einem darunter genau und bestimmt zu denken, weder dafs es ist oder nicht ist, noch dafs ihm beides oder keines von beiden zukommt. — Weifst du also, sprach ich, was du damit machen sollst, oder an was für einen besseren Plaz du sie stellen willst, als zwischen dem Sein und Nichtsein? Denn sie können sich ja weder dunkler als das Nichtseiende zeigen, so dafs sie etwa mehr nicht wären, noch auch heller und mehr seiend als das seiende. — Vollkommen richtig, sagte er. — Also haben wir gefunden, wie es scheint, dafs was die Vielen vieles annehmen vom Schönen und dem übrigen der Art sich irgendwo zwischen dem nichtseienden und dem wahrhaft seienden herumdreht. — Das haben wir gefunden. — Und im voraus waren wir einig geworden, wenn sich etwas dergleichen zeige, müsse davon gesagt werden, dafs es vorstellbar sei und nicht erkennbar, indem das dazwischen herumschweifende auch mit dem dazwischen liegenden Vermögen aufgefafst wird. — Darüber waren wir einig. — Die also viel schönes beschauen, das schöne selbst aber nicht sehen, noch einem andern der sie dazu führen will zu folgen ver-

mögen, und die vielerlei gerechtes, das gerechte selbst aber nicht, und so alles, diese, wollen wir sagen, stellen alles vor, erkennen aber von dem, was sie vorstellen, nichts. — Nothwendig, sagte er. Wie aber wiederum die jegliches selbst, wie es sich immer gleichermaſsen verhält, beschauen? nicht daſs die erkennen und nicht vorstellen? — Nothwendig auch das. — Also werden wir auch sagen von diesen, daſs sie dasjenige lieben und sich dazu neigen, wovon es Erkenntniſs giebt, jene aber das, wovon Meinung und Vorstellung? Oder erinnern wir uns nicht mehr, daſs wir
schon sagten, diese liebten schöne Töne und 480
Farben und dergleichen und beschaueten sie, das schöne selbst aber lieſsen sie nicht einmal gelten als seiend? — Dessen erinnern wir uns. — Werden wir uns also vergehen, wenn wir sie mehr Meinungsliebende nennen als Weisheitliebende? und werden sie uns wol sehr zürnen, wenn wir so sagen? — Nicht wenn sie mir folgen, sagte er; denn dem wahren zu zürnen ist nicht recht. — Dagegen die jegliches seiende selbst liebenden muſs man Weisheitsliebend und Philosophen nennen, nicht aber Meinungsliebend. — Allerdings ja.

SECHSTES BUCH.

484 Die Philosophen also, sprach ich, o Glaukon, und die es nicht sind, wollten uns erst, nachdem wir eine lange Rede durchgeführt, zum Vorschein kommen, wer sie beide sind. — Vielleicht, sagte er, geht es auch in einer kurzen nicht leicht. — Wie es scheint! antwortete ich. Aber mich dünkt, sie würden sich uns noch besser gezeigt haben, wenn wir nur hierüber allein nöthig gehabt hätten zu reden, und nicht noch so vielerlei anderes durchzugehn, da wir ja zusehen sollten, wie das gerechte Leben von dem ungerechten verschieden ist. — Was also, sagte er, kommt uns nach diesem? — Was sonst, sprach ich, als das nächste? Da nun die Philosophen die sind, welche das sich immer gleich und auf dieselbe Weise verhaltende fassen können, die aber dies nicht können, sondern immer unter dem vielen und auf allerlei Weise sich verhaltenden umher irren, nicht Philosophen, welche von beiden dem zu Folge müssen Führer des Staates sein? — Was müſsten wir also wol hierüber sagen, fragte er, um das angemessene zu sagen? — Diejenigen von beiden, sprach ich, welche sich im Stande zeigen der Staaten Geseze und Bestrebungen aufrecht zu erhalten, diese soll man zu Hütern bestellen. — Richtig, sagte er. — Aber das ist doch wol klar, sprach er, ob man einem

Blinden oder einem scharf sehenden Hüter irgend etwas soll zu bewahren geben? — Und wie, sagte er, sollte das nicht klar sein! — Dünken dich nun wol die besser als Blinde zu sein, die in der That der Erkenntniſs jegliches was ist beraubt und kein anschauliches Urbild von irgend etwas in der Seele habend auch nicht vermögen, wie Maler, indem sie auf das wahrhafteste sehen und von dorther alles auf das genaueste Acht gebend übertrügen, auch das hier gesezliche und schöne in Bezug auf Recht und Unrecht entweder zu verzeichnen, wenn es erst verzeichnet werden soll, oder auch das bestehende hütend zu erhalten? — Nein beim Zeus, sprach er, viel besser eben nicht! — Sollen wir also lieber diese zu Hütern sezen, oder die welche jegliches wie es ist erkennen, dabei aber an Erfahrung und Uebung hinter jenen nicht zurükbleiben noch ihnen an irgend einem andern Theile der Tugend nachstehen? — Ungereimt wäre es freilich, sagte er, irgend andere zu wählen, wenn diese in dem übrigen nicht zurükstehen; denn in Bezug auf dieses selbst hätten sie ja wol den gröſsten Vorzug. — Also wollen wir dieses erklären, auf welche Weise dieselbigen im 485
Stande sein können jenes und auch dieses zu haben? — Das müssen wir. — Was wir also gleich im Anfang dieser Rede sagten, wir müssen zuerst ihre Natur verstehen; und haben wir uns über diese gehörig geeiniget, so werden wir, denke ich, auch darüber einig sein, daſs recht füglich dieselbigen im Stande sind beides zu haben, und daſs keine Andere Führer der Staaten sein dürfen als solche. — Wie das? — Dieses denke ich soll uns feststehen in Absicht der philosophischen Natu-

ren, daſs sie Kenntnisse immer lieben, welche ihnen etwas offenbaren von jenem Sein, welches immer ist, und nicht durch Entstehen und Vergehen unstätt gemacht wird. — Das soll uns feststehen. — Ja auch, sprach ich, daſs sie dieses ganz begehren, und weder einen kleineren noch gröſseren, weder einen vorzüglich hochgeachteten noch einen minder geachteten Theil derselben wider ihren Willen sich entgehen lassen, eben wie wir es vorher an den Ehrliebenden und Verliebten gezeigt haben. — Richtig, sagte er. — Nächstdem betrachte nun dieses, ob es wol neben jenem die nothwendig in ihrer Seele haben müssen, welche so werden sollen wie wir sie beschrieben. — Was doch? — Daſs sie ohne Falsch sind, und mit Willen auf keine Weise das falsche annehmen sondern es hassen, die Wahrheit aber lieben. — Wahrscheinlich wol, sagte er. — Nicht nur wahrscheinlich Freund, sondern ganz nothwendig wird, wer in irgend etwas von Natur verliebt ist, alles seinem Lieblingsgegenstande verwandte und angehörige auch lieben. — Richtig, sagte er. — Könntest du nun wol etwas der Weisheit verwandteres finden als die Wahrheit? — Wie sollte ich, sprach er. — Kann also wol dieselbe Natur Weisheitliebend sein und Trugliebend? — Keineswegen wol. — Der in der That Wiſsbegierige also muſs nach aller Wahrheit gleich von Jugend an möglichst streben. — Allerdings ja. — Aber wem sich die Begierden sehr nach einem einzigen Gegenstande hinneigen, dem, wissen wir, sind sie nach andern Seiten hin desto schwächer, weil der Strom gleichsam dorthin abgeleitet ist. — Wie sollten sie nicht! — Wem sie also nach Kenntnissen und allem derglei-

chen hinströmen, dem gehen sie, denke ich, auf die Lust*, welche der Seele für sich allein zukommt, und halten sich dagegen von der durch den Leib vermittelten zurük, wenn einer nicht zum Schein, sondern wahrhaft philosophisch ist. — Ganz nothwendig. — Mäſsig ist also ein solcher und keinesweges habsüchtig. Denn weshalb mit solchem Aufwande nach Geld gestrebt wird, danach zu streben ziemt eher jedem andern als ihm. — So ist es. — Aber auch dieses muſst du ja erwägen, wenn du unterscheiden willst eine philosophi- 486
sche Natur und eine die es nicht ist. — Was doch? — Daſs nicht etwa eine, ohne daſs du es merkst, auch an unedlem Antheil habe. Denn Kleinlichkeit ist wol ganz vorzüglich einer Seele zuwider, welche überall das ganze und vollständige anstreben soll, göttliches und menschliches. — Vollkommen richtig! sagte er. — Wer nun eine Gröſse der Denkungsart besizt und Uebersicht der ganzen Zeit und alles Seins, hältst du es für möglich, daſs den das menschliche Leben etwas groſses dünke? — Unmöglich, sprach er. — Also auch den Tod wird ein solcher wol nicht für etwas arges halten? — Am wenigsten wol. — Eine feige und unedle Natur also kann an wahrhafter Philosophie, wie es scheint, keinen Theil haben. — Nein, dünkt mich. — Wie aber? der sittsame nicht habsüchtige noch unedle noch groſsthuerische noch feige, könnte der wol unverträglich sein oder ungerecht? — Nicht möglich. — Willst du also untersuchen, welches eine philosophische Seele ist und welches nicht, so wirst du gleich, wenn einer noch jung ist, darauf sehen, ob sie gerecht ist und mild oder unverträglich und roh. — Allerdings. — Aber

auch das, denke ich, wirst du nicht vorbei-
lassen. — Was? — Ob gelehrig oder unge-
lehrig. Oder erwartest du daſs jemand etwas
gehörig lieben werde, was ihm, wenn er es
verrichtet, Pein macht, und worin er kaum
ein weniges vollbringt? — Das könnte wol
nicht sein. — Und wer nichts gelerntes sich
zu erhalten weiſs, weil er voll Vergeſslichkeit
ist, kann der wol anders als leer an Erkennt-
niſs sein? — Wie sollte er? — Wenn er sich
also immer vergeblich anstrengt, meinst du
nicht, daſs er am Ende dahin kommen muſs
sich selbst und ein solches Geschäft zu has-
sen? — Wie sollte er nicht! — Eine vergeſs-
liche Seele wollen wir also unter die gründlich
philosophischen nie einzeichnen, sondern darauf
sehen, daſs eine solche ein gutes Gedächtniſs ha-
ben müsse. — Auf alle Weise gewiſs. — Und
wir werden doch nicht sagen, daſs eine unmu-
sikalische und miſsgestalte Seele anderswohin
sich neige als zur Ungemessenheit? — Gewiſs
nicht. — Und die Wahrheit, meinst du daſs
sie der Ungemessenheit verwandt ist oder dem
Ebenmaaſs? — Dem Ebenmaaſs. — Also von
Natur ebenmäſsig und anmuthig wird wol noch
auſserdem das Gemüth sein müssen, welches
eine natürliche Anlage haben soll sich leicht
hinführen zu lassen zu der Idee eines jeglichen
was wirklich ist. — Allerdings. — Wie nun?
glaubst du etwa nicht, daſs alles was wir durch-
gegangen sind mit einander zusammenhänge
und auch jedes einzeln nothwendig sei für die
Seele, welche gehörig und vollständig das wahre
ergreifen soll? — Ganz nothwendig freilich,
sagte er. — Kannst du also wol irgendwie ein
487 solches Geschäft tadeln, dem sich niemals je-
mand gründlich widmen kann, wenn er nicht
von

von Natur von gutem Gedächtnifs ist, gelehrig edelmüthig anmuthig, der Wahrheit Freund und verwandt, so wie der Gerechtigkeit, der Tapferkeit und der Besonnenheit? — Auch Momos selbst, sagte er, könnte ja so etwas nicht tadeln. — Und, sprach ich, solchen, wenn sie nun durch Erziehung und Alter vollendet sind, wolltest du nicht allein den Staat überlassen?

Darauf sagte Adeimantos, O Sokrates! hiegegen wäre kein Mensch im Stande dir etwas einzuwenden. Allein dieses begegnet jedesmal denen, welche hören was du jezt sagst, sie glauben aus Unerfahrenheit im Fragen und Antworten währender Rede bei jeder Frage um ein weniges abwärts geführt zu werden, so dafs, wenn alles dieses wenige zusammengekommen, am Ende des Gespräches ein großser Irrthum zum Vorschein kommt und etwas dem ersten ganz entgegengeseztes. Und wie die im Brettspiel ungeübten von den starken am Ende eingeschlossen werden und nicht wissen wie sie ziehen sollen: so glauben auch sie am Ende eingeschlossen zu sein, und nicht zu wissen was sie sagen sollen in diesem anderen Spiel nicht mit Steinen sondern mit Reden, aber in der Wahrheit verhalte es sich deswegen doch nicht weniger so. Ich sage dies aber mit Bezug auf das gegenwärtige. Denn jezt könnte dir einer sagen, in der Rede wisse er dir freilich auf das gefragte einzeln nichts einzuwenden, in der That aber sehe er, dafs von denen, welche sich der Philosophie befleifsigt, und nicht, nachdem sie sie als Jünglinge getrieben, hernach wieder davon abgelassen sondern sich länger dabei verweilt haben, die meisten gar abgeschmakt gerathen, damit

wir nicht sagen ganz schlecht; die aber, welche für die treflichsten zu halten sind, von dieser Beschäftigung, welche du lobst, doch soviel davon tragen, daſs sie für den Staat unbrauchbar sind. — Als ich dieses gehört, erwiederte ich, Meinst du nun, daſs diejenigen irren, welche dieses sagen? — Ich weiſs nicht, sprach er, aber was dich davon dünkt möchte ich gern hören. — Dann würdest du hören, daſs sie mir scheinen ganz Recht zu haben. — Wie kann es denn also, sagte er, richtig sein zu sagen, daſs die Staaten nicht eher des Unheils würden erlediget werden bis sie von den Philosophen regiert werden, welche wir doch einstimmig als unbrauchbar für sie ansehn? — Du wirfst, sprach ich, eine Frage auf, welche einer Antwort durch ein Bild bedarf. — Du aber, sagte er, denke ich, pflegst ja nicht durch Bilder zu reden. — Seis drum! antwortete ich. Du spottest also noch, nachdem du mich in einen so schwer auszuführenden Gegenstand hineingeworfen? Höre denn mein Bild, damit du besser sehest wie
488 mühsam ich bildre. Denn so schwierig ist das was grade den vortreflichsten mit dem Staate begegnet, daſs es auch nirgends etwas ganz ähnliches giebt, sondern von vielerlei her muſs man zusammenbringen womit man sie vergleichen und was man zur Vertheidigung für sie sagen will, wie die Maler Bokhirsche und andere dergleichen Mischlinge zeichnen. Denke dir also, sei es nun über viele Schiffe oder über eines einen solchen Schiffsherrn gesezt, der zwar an Gröſse und Stärke alle Andern im Schiffe übertrifft, übrigens aber ist er harthörig, sieht auch wenig und versteht von der Schiffahrt ohngefähr eben so viel, und die Schiffsleute in Fehde unter sich wegen des Be-

fehls, indem jeder glaubt er müsse steuern, der jedoch nie die Kunst erlernt hat, und weder seinen Lehrer aufzeigen kann noch die Zeit in der er sie gelernt hätte, ja dafs sie überdies noch alle behaupten man könne sie auch nicht lernen, und jeden, der behauptet sie sei lehrbar, gleich herunter hauen wollen; denke dir nun, dafs diese immer den Schiffsherrn umlagern, bitten und alles versuchend damit er ihnen das Steuerruder übergebe, zuweilen aber, wenn einige ihn nicht überreden können, sondern es scheint Andere eher, dann jene diese andern tödten oder aus dem Schiff herauswerfen, den edlen Schiffsherrn aber durch Zauberbeeren * oder Rausch oder anders wie fesseln, und so das Fahrzeug regieren mit Hülfe dessen was sich eben darin findet, und so zechend und schmausend schiffen wie es von solchen zu erwarten ist; überdies aber dafs sie jeden loben, und als Meister in der Schiffahrt und wohl kundig alles dessen was zum Fahrzeuge gehört auspreisen, der ihnen dazu behülflich zu sein versteht, dafs sie ans Ruder kommen, werde es nun durch Ueberredung oder durch Gewalt von dem Schiffsherrn erlangt, und jeden, der das nicht thun will, tadeln als unbrauchbar, von dem wahren Steuermann hingegen nicht einmal soviel wissen, dafs er nothwendig auf die Jahreszeit und die Tageszeit und den Himmel und die Sterne und die Winde und was sonst zur Kunst gehört Acht haben mufs, wenn er in Wahrheit ein Schiffslenker werden will, sondern nur meinen dafs man die Kunst und Geschiklichkeit, die dazu gehört ans Ruder zu kommen, mögen nun Einige es wollen oder nicht, dafs man diese unmöglich haben könne und dabei die Steuermannskunst zugleich Wenn nun

dergleichen in den Schiffen vorgeht, meinst
du nicht, daſs der wahre Schiffahrtskundige
gewiſs nur werde ein Wetterprophet und Buch-
stabenkrämer und unnüzer Mensch genannt
werden, von denen die in so bewirthschafte-
ten Schiffen segeln? — Ganz gewiſs, sagte
489 Adeimantos. — Ich glaube auch nicht, sprach
ich, daſs du das Bild erst wirst vorerklärt se-
hen wollen, wie es wirklich dem Verhalten
der Staaten gegen die wahren Philosophen
gleicht, sondern daſs du schon verstehst, was
ich meine. — Sehr wohl, sagte er. — Zuerst
also zeige dem, welcher sich wundert, daſs
die Philosophen in den Staaten nicht geachtet
werden, dieses Bild, und versuche ihn zu über-
zeugen, daſs es viel wunderbarer wäre, wenn
sie geachtet würden. — Das will ich schon
zeigen, sagte er. — Und daſs er also recht
habe zu sagen, daſs die ausgezeichnetsten in
der Philosophie den Leuten unnüz sind; nur
heiſse ihn diese Unnüzlichkeit denen Schuld
geben, die keinen Gebrauch von jenen tref-
lichen machen, nicht aber diesen selbst. Denn
es liegt nicht in der Natur, daſs der Steuer-
mann die Schiffsleute bitten solle sich von ihm
regieren zu lassen, noch daſs die Weisen vor
die Thüren der Reichen gehen; sondern wer
dies so zierlich herausgebracht hat*, hat weit
gefehlt, vielmehr ist das Wahre von der Sache,
daſs mag nun ein Reicher krank sein oder ein
Armer, er vor des Arztes Thüre gehn muſs,
und so jeder der beherrscht zu werden bedarf
zu dem der zu herrschen versteht, nicht aber
daſs dieser die zu beherrschenden bitte sich
beherrschen zu lassen, wenn er nemlich in
Wahrheit etwas taugt. Sondern wenn man die
jezigen bürgerlichen Gewalthaber den Schiffs-

leuten, von denen wir vorher redeten, vergleicht, wird man wol nicht fehlen, und eben so die von ihnen für unnüze Wetterpropheten ausgeschrieenen den wahren Schiffsmeistern. — Ganz richtig, sagte er. — Aus diesen Gründen also ist es auch in solchen Sachen nicht leicht, dafs das edelste Streben in gutem Ruf stehe bei denen, die ganz das entgegengesezte betreiben. Bei weitem aber die gröfste und gewaltigste Verläumdung hat die Philosophie zu leiden durch die welche vorgeben dergleichen zu betreiben, und von denen du auch erwähntest, dafs der die Philosophie anklagende behaupte, die meisten, die sich mit ihr abgeben, würden ganz schlecht, und nur die ausgezeichnetsten blofs unnüz, und ich gab dir zu, auch das sei richtig*. Nicht wahr? — Ja. — Also von der Unnüzlichkeit der ausgezeichneten haben wir die Ursache schon ausgeführt? — Ja wohl. — Sollen wir nun auch die Nothwendigkeit von der Schlechtigkeit der Mehrzahl nachweisen; und, wenn wir können, zu zeigen versuchen, dafs auch daran die Philosophie unschuldig ist? — Allerdings. — So lafs uns denn hören und die Rede anfangen mit der Erinnerung an das, wovon wir ausgegangen sind, wie nemlich der von Natur müsse geartet sein, der gut und treflich werden soll. Da war denn das erste an ihm, wenn du es noch im Sinne hast, die Wahrheit, der
er überall und auf alle Weise nachtrachten 490
sollte, oder wenn er prahlerisch sein wollte, nie an wahrer Philosophie Antheil haben. — So wurde allerdings gesagt. — Ist nun nicht schon dieses Eine gar sehr dem entgegen, was jezt von ihm gedacht wird? — Gar sehr, sagte er. — Werden wir uns aber nicht ganz an-

gemessen damit vertheidigen, daſs der wahrhaft lehrbegierige so geartet ist sich um das Seiende zu beeifern, und also nicht bleiben kann bei dem allerlei vielen als seiend vorgestellten, sondern weiter gehn wird ohne sich verblenden zu lassen und nicht eher Befriedigung finden für seine Liebe, bis er die Natur jegliches was ist aufgefaſst mit demjenigen in der Seele, womit es geziemt dergleichen zu fassen? es ziemt aber mit dem verwandten; womit also dem wahrhaft seienden sich nähernd und damit vermischend, und so Vernunft und Wahrheit erzeugend er erkennen wird und wahrhaft leben und sich nähren, und so seiner Schmerzen Ende finden, eher aber nicht. — Auf das allerbündigste gewiſs. — Wie nun? wird ein solcher wol die Lüge lieben können, oder ganz im Gegentheil sie hassen? — Hassen, sagte er. — Geht nun die Wahrheit voran, so werden wir wol, denke ich, nimmer sagen, daſs ihr ein Chor von Uebeln folge? — Wie sollten wir! — Sondern eine gesunde und mäſsige Gemüthsart, mit der dann auch Besonnenheit verbunden ist. — Richtig, sagte er. — Und nun also den übrigen Chor der philosophischen Natur, warum sollen wir ihn noch einmal von vorn aufstellen? Denn du erinnerst dich doch, daſs sich diesen zugehörig zeigte auch Tapferkeit und Edelsinn und Gelehrigkeit und Gedächtniſs, und daſs, als du einwendetest, ein jeder würde genöthiget sein dem beizustimmen, was wir sagen, nur wenn er die Reden gut sein lieſse und auf diejenigen selbst sähe, von denen die Rede ist, würde er sagen, er sähe, daſs einige von ihnen unnüz wären, die meisten aber schlecht nach aller Schlechtigkeit, wir nun in der Un-

tersuchung über den Grund der Beschuldigung dabei stehen, wie so doch die meisten schlecht sind, und deshalb uns die Natur der wahrhaft philosophischen noch einmal wiederholt und sie wie es nothwendig ist bestimmt haben. — So ist es, sagte er. — Dazu nun, sprach ich, müssen wir dieser Natur Verderbnisse betrachten, wie sie in Vielen untergeht, und nur ein weniges davon entkommt, in denen die sie dann auch nicht schlecht, sondern nur unnüz nennen. Nächstdem wiederum diejenigen, welche jene nachahmen und sich zu ihrem Geschäft begeben, weil solcherlei Seelen zu einem für sie zu groſsen Ge- 491
schäft und dessen sie nicht würdig sind gelangt auf allerlei Weise fehlen, und deshalb auch diese überall und bei allen der Philosophie den Ruf zuziehen, dessen du erwähnst. — Was für Verderbnisse, sagte er, meinst du denn? — Ich will versuchen, antwortete ich, wenn ich nur kann, sie dir zu beschreiben. Dies aber, denke ich, wird uns jeder zugestehen, daſs solche Naturen, welche alles besizen, was wir eben gefordert haben wenn einer vollkommen philosophisch werden soll, nur selten unter den Menschen vorkommen und immer nur wenige. Oder meinst du nicht? — Ja wohl. — Und für diese wenigen betrachte nur wie viele und groſse Gefahren es giebt. — Was für welche nun? — Was am wunderbarsten ist zu hören, daſs selbst jedes einzelne, was wir an solcher Natur gerühmt haben, die Seele die es hat verderben und von der Philosophie abziehn kann; ich meine die Tapferkeit und die Mäſsigung und was wir sonst angeführt. — Unglaublich, sagte er, zu hören! — Nächstdem nun, sprach ich, können auch alle sogenannten Güter sie verderben und abziehn, Schönheit, Reichthum, Leibesstärke,

angesehene Verwandtschaften im Staat und was damit zusammenhängt. Denn du hast nun schon den Umriſs von dem was ich meine. — Den habe ich, sagte er, und gern möchte ich noch genauer verstehn was du sagst. — Fasse es also nur, sprach ich, im Ganzen richtig auf: so wird es dir sehr klar werden, und was ich davon vorher gesagt, wird dir nicht unglaublich vorkommen. — Wie also, sagte er, gebietest du mir? — Von allem Samen, sprach ich, oder Gewächs der Pflanzen oder Thiere wissen wir, daſs was die ihm zukommende Nahrung oder Witterung oder Boden nicht erlangt, je kräftiger es ist, um desto weiter hinter dem gebührenden zurükbleibt. Denn dem Guten ist ja das Schlechte mehr entgegengesezt als dem nicht guten. — Wie sollte es nicht! — Es läſst sich also hören, denke ich, daſs die edelste Natur bei einer gar zu fremdartigen Nahrung schlechter wegkommen muſs als die gemeinere. — Das läſst sich hören. — Also, o Adeimantos, sprach ich, wollen wir auch von den Seelen eben so sagen, daſs die von Natur edelsten, wenn sie eine schlechte Erziehung bekommen, auch ausgezeichnet schlecht gerathen. Oder meinst du die groſsen Verbrechen und die reine Schlechtigkeit komme aus einer gemeinen und nicht vielmehr aus einer reich ausgestatteten aber durch Erziehung verderbten Natur, indem ja eine schwache Natur nie groſses weder im Guten noch im Bösen hervorbringen kann? — Nein, sagte er,
492 sondern so. — Die Natur also, die wir dem Philosophen beigelegt haben, wird, denke ich, wenn sie gehörigen Unterricht genieſst, nothwendig zu aller Tugend allmählig heranwachsen; wenn sie aber, nachdem sie gesäet und

gepflanzt worden, bei ungehörigem aufgezogen wird, dann wiederum zu allem Gegentheil, wenn ihr nicht ein Gott zu Hülfe kommt. Oder glaubst du auch wie die Leute, dafs gewisse junge Leute von Sophisten sind verdorben worden, und dafs ihre Verderber Sophisten sind, unbedeutende Menschen in allem was nur der Rede werth ist*? und nicht vielmehr dafs diejenigen selbst, die dieses sagen, die gröfsten Sophisten sind, und auf das vollkommenste Jung und Alt, Männer und Frauen bilden, und aus ihnen machen was sie nur wollen? — Wann doch? — Dann, antwortete ich, wenn sie zu grofsen Haufen beisammen in den Volksversammlungen oder in den Gerichtshöfen oder Schauspielen oder Lägern oder in was sonst für gemeinsamen Zusammenkünften der Menge, mit grofsem Geräusch einiges tadeln von dem was geredet oder gethan wird und anderes loben, beides übermäfsig ausschreiend und beklatschend, und dann noch aufser ihnen die die Steine und der Ort, wo sie sich befinden, auch ertönen und das Geräusch des Lobes und Tadels doppelt wiedergeben. Bei dergleichen, wie meinst du wol, dafs einem Jünglinge, wie man zu sagen pflegt, das Herz schlage? oder was für eine Erziehung, die der Einzelne empfangen haben kann, würde wol hier gegenhalten, dafs sie nicht weggeschwemmt von solchem Lob und Tadel mit fortgerissen würde in den Strom wohin dieser eben treibt; so dafs der Zögling hernach doch nur dasselbe wie jene für schön und für häfslich erklärt, und sich um dasselbe bemühen mufs wie jene und ein eben solcher werden? — Freilich, sprach er, o Sokrates, ist das ganz nothwendig. — Und doch, sprach ich, haben wir die stärkste Nö-

thigung noch nicht ausgesprochen. — Welche doch? sagte er. — Die solche Erzieher und Sophisten durch die That hinzufügen, wenn sie mit Worten nicht überreden können. Oder weiſst du nicht, daſs sie den, der ihnen nicht folgt, mit dem Verlust bürgerlicher Ehren, mit Geldbuſsen und mit dem Tode bestrafen? — Freilich, sagte er. — Was für ein anderer Sophist meinst du wol, oder was für dem entgegenwirkende Reden eines Einzelnen können da wol obsiegen? — Keine, glaube ich wol, sprach er. — Freilich nicht, sprach ich, und schon es unternehmen ist groſse Thorheit, denn es geschieht nicht und ist auch nicht geschehen, und hat auch keine Noth daſs jemals sollte neben der Anleitung her, welche diese geben, eine andere Richtung zur Tugend in einem Gemüth ausgebildet werden können, in einem menschlichen nemlich; denn göttliches freilich, nach dem Sprichwort, nehme ich aus. Denn das wisse nur, was sich noch irgend rettet, und wird wie es soll bei einer solchen Verfassung der Staaten, davon kannst du ohne sehr zu fehlen immer sagen, ein göttliches
493 Geschik habe es gerettet. — Auch mir, sagte er, scheint es nicht anders. — So möge dir denn, sprach ich, auſser diesem auch noch dies gefallen. — Was doch? — Daſs jeglicher von diesen Miethlingen, welche jene für Sophisten ausgeben und für ihre Gegenkünstler halten, nichts anderes lehrt als eben dieselbe Lehre der Menge, welche ihr beliebt wenn sie versammelt ist, und daſs er das Weisheit nennt, wie wenn einer eines groſsen und starken Ungethüms, was er sich aufzieht, Zorn und Begierden verstehen gelernt hätte, von welcher Seite man sich ihm nahen muſs und von wel-

cher es berühren und wann es am wildesten ist oder wieder am zahmsten und wodurch es beides wird, und die Töne die es bei jeder Gelegenheit* von sich giebt, und wiederum durch was für Töne eines andern es besänftiget oder aufgebracht wird, und nachdem er dies alles gelernt durch lange Erfahrung und Umgang es dann Weisheit nennen und als eine Kunst zusammenstellen wollte, um sich zum Lehrer darin aufzuwerfen, und ohne im Grunde der Wahrheit irgend etwas von diesen Vorstellungen und Begierden zu wissen was davon schön ist oder häſslich, gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht, doch alle diese Benennungen brauchte für die Vorstellungen des groſsen Thieres, das gut nennend, woran es Vergnügen findet, und worüber es sich ärgert das schlecht, eine andere Erklärung hierüber aber nicht zu geben wüſste, als nur daſs er das nothwendige gerecht nennte und schön, wie weit aber die Natur des Nothwendigen und des Guten von einander verschieden sind, das weder je gesehen hätte noch einem andern zu zeigen vermöchte. Ein solcher nun, beim Zeus, dünkt dich der nicht ein ungereimter Erzieher zu sein? — Mich gewiſs, sagte er. — Und dünkt dich etwa von diesem verschieden zu sein, der es für Weisheit hält, der bunten von allerwärts her zusammenströmenden Menge Lust und Unlust gefaſst zu haben, sei es nun an der Malerei oder Tonkunst oder an den bürgerlichen Verhältnissen? Denn daſs, wenn einer mit solchen verkehrt, ihnen Dichtungen oder andere Kunstwerke ausstellend, oder Dienstleistungen für den Staat, wodurch er sich die Menge zu Herren sezt, mehr als nothwendig diesem die sogenannte Diomedische Nothwendig-

keit* entsteht alles zu thun was jene loben, ist klar; dafs aber dieses in Wahrheit gut und schön sei, hast du schon jemals einen von ihnen hierüber eine Rechenschaft geben hören, die nicht ganz lächerlich gewesen wäre? — Ich denke wol, sprach er, ich werde es auch niemals hören. — Wenn du dies nun alles wol bedacht hast, so denke auch noch daran, ob wol das Schöne selbst, nicht die vielerlei schönen Dinge, oder auch jegliches andere selbst und nicht die vielen solchen Dinge, jemals der grofse Haufe irgendwie annehmen wird oder daran glauben? — Wol gar nicht, sagte er. — Philosophisch also, sprach ich, kann eine Menge unmöglich sein. — Unmöglich. — Also werden auch nothwendig die Philosophirenden von ihr getadelt werden? — Nothwendig. — Auch von eben diesen Miethlingen, welche, wenn sie mit dem Volke verkehren, gar zu sehr wünschen ihm zu gefallen? — Offenbar. — Hiernach also, was für eine Rettung siehst du für die philosophische Natur, dafs sie könne bei ihrem Geschäft verharren und ans Ziel kommen? Bedenke es aber auch aus dem vorigen. Denn wir waren einverstanden, dafs Gelehrigkeit, Gedächtnifs, Tapferkeit und Edelsinn dieser Natur angehöre. — Ja. — Nun wird doch ein solcher gleich in allen Dingen unter allen der erste sein, zumal wenn sich auch sein Leib der Seele angemessen ausgebildet hat? — Wie sollte er nicht! — Also, denke ich, werden sich Angehörige und Mitbürger seiner, so wie er nur älter wird, bedienen wollen zu ihren Angelegenheiten. — Gewifs. — Also werden sie sich mit Bitten und Ehrenbezeugungen vor ihm beugen, um schon im voraus seine künftige

Macht in Beschlag zu nehmen und zu beschmeicheln. — So pflegt es wol, sagte er, zu geschehen. — Was glaubst du nun *, sprach ich, daſs ein solcher unter solchen thun werde, zumal wenn er sich in einer angesehenen Stadt findet, und in dieser reich und edel ist und dazu groſs und wolgebaut? wird er nicht mit unbegrenzten Hofnungen sich anfüllen, und sich tüchtig halten der Hellenen und der Barbaren Angelegenheiten zu leiten, und sich deshalb übermäſsig erheben, von leerer Einbildung und Ansehn ohne Einsehn aufgeblasen? — Gar sehr, sagte er. — Wenn nun einem so gestimmten einer ganz bescheiden sich naht und ihm die Wahrheit sagt, daſs Einsehn und Vernunft nicht in ihm ist, deren er doch bedarf, und daſs diese nicht zu erwerben ist, wenn man nicht dienen will um den Besiz: glaubst du er werde von so groſsen Uebeln umgeben gar bereitwillig sein dergleichen anzuhören? — Weit gefehlt wol! sprach er. — Und wenn nun auch einer, sprach ich, vermöge seiner guten Natur und Verwandtschaft mit diesen Reden irgend darauf merkt und umgewendet und zur Philosophie hingezogen wird, was sollen wir glauben, werden jene beginnen die nun glauben müssen seine Dienste und Genossenschaft zu verlieren? Werden sie nicht alles mögliche reden und thun, sowol gegen ihn, damit er ja nicht folge, als auch dem der ihn überredet, damit es ihm ja nicht gelinge, sowol für sich nachstellen als ihm vor dem Volke Kampf ansagen? — Ganz nothwendig, sagte er. — Ist es nun wol möglich, daſs ein solcher ein Philosoph werde? — Freilich nicht. — 495
Du siehst also, sprach ich, daſs wir nicht Unrecht gesagt haben, daſs auch selbst die ein-

zelnen Theile der philosophischen Natur, wenn sie in ungünstige Nahrung kommen, auf gewisse Weise Schuld daran sein können, daſs einer dieses Bestreben fahren läſst? und eben so die sogenannten Güter Reichthum und alles solche Zubehör? — Gewiſs nicht, sagte er, sondern ganz richtig. — Auf diese Art also, fuhr ich fort, mein Bester, verkommt und verdirbt die edelste Natur für das treflichste Bestreben, die ohnedies selten genug ist, wie wir sagen. Und aus diesen Männern also kommen sowol die, welche den Staaten und Einzelnen die gröſsten Uebel zufügen, als auch die, welche das Gute, wenn etwa welche hiebei glüklich durchgekommen sind; eine kleinliche Natur aber* kann niemals nichts groſses niemanden, weder einem Staat noch einem Einzelnen, anthun. — Vollkommen wahr, sprach er. — Diese nun, wenn sie so von der Philosophie, die ihnen am meisten ziemte, abkommen und sie unbebaut und unvollendet lassen, leben dann selbst ein ihnen gar nicht angemessenes und auch nicht wahrhaftes Leben; ihr aber, von ihren Angehörigen gleichsam verwaiset, nahen dann Andere unwürdige, und häufen Schimpf und Schande über sie, wie du ja sagst, daſs die Ankläger der Philosophie klagen, daſs die mit ihr umgehn, zum Theil nichts werth sind, die meisten aber alles schlimme verdienen. — Das ist freilich, antwortete er, was gesagt wird.— Und gar nicht unrecht, sprach ich, wird es gesagt. Denn wenn andere Leutchen nun diese Stelle leer werden sehen, und daſs doch viel Schönes von ihr gesagt und vorausgesezt wird: so brechen, wie die aus der Haft in die Tempel fliehen, auch diese gar zu gern aus ihren Künsten heraus in die Philosophie, soviel ihrer

die ausgezeichnetsten sind, jeder in seinem
Kunststükchen. Denn, wenn schon es um die
Philosophie so steht, immer bleibt ihr doch
im Vergleich mit den andern Künsten noch
ein ganz edleres Ansehn übrig, welches nun
viele anlokt von unzulänglicher Natur, und
die, wie schon ihr Leib verkrüppelt ist durch
ihre Künste und Gewerbe, so auch durch das
unedle darin der Seele nach ganz verweich-
licht und gedrükt sind. Oder mufs es nicht so
sein? — Nothwendig. — Sind diese nun wol,
sprach ich, viel anders anzusehen, als ein zu
Gelde gekommener Arbeiter aus der Schmiede
etwa, der ein kleiner kahlköpfiger Kerl, neuer-
lich erst aus dem Gefängnifs gelöst, nun
aber wolgebadet und neu gekleidet und wie ein
Bräutigam herausgepuzt, weil sein Herr ver-
armt und heruntergekommen ist, dessen Toch-
ter heirathen soll? — Nicht viel anders, sagte
er. — Was werden die also wol erzeugen?
Nicht unächtes und schlechtes? — Ganz noth- 496
wendig. — Und wie, wenn nun die der Bil-
dung unwürdig sind, sich ihr nahen und un-
würdig mit ihr umgehen, was für Gedanken
und Meinungen sollen wir sagen dafs diese er-
zeugen? Nicht solche die in der That ver-
dienen als Sophismen verrufen zu werden, und
als nichts ächtes noch wahrhafter Vernunft
gemäfses in sich enthaltend? — Ganz voll-
kommen freilich, sagte er. — So bleibt denn,
fuhr ich fort, o Adeimantos, nur gar wenig
Raum für solche, die würdig mit der Philo-
sophie verkehren, etwa wenn ein edles und
wohlgezogenes Gemüth mit in einer Verban-
nung begriffen ist, und nun, weil niemand da
ist der es verderben will, seiner Natur gemäfs
bei ihr bleiben kann, oder wenn eine grofse

Seele in einem gar zu kleinen Staat geboren ist, und dessen Angelegenheiten geringschäzig übersieht; vielleicht auch wol kann einmal von andern Künsten her eine edle Natur, der jene zu geringfügig sind, zu ihr gelangen. Auch wol der unserm Freunde Theages angelegte Zügel vermag etwa einen bei ihr festzuhalten. Denn auch bei ihm war alles übrige darauf angelegt ihn der Philosophie abwendig zu machen; aber seine Kränklichkeit, indem sie ihn von dem öffentlichen Leben ausschliefst, hält ihn fest. Von dem meinigen lohnt es nicht zu reden, dem göttlichen Zeichen, mag es nun sonst schon einem andern oder auch noch keinem zuvor geworden sein. Die nun unter diesen wenigen kosten und gekostet haben, was für eine süfse und herrliche Sache sie ist, und auf der andern Seite die Thorheit der Menge deutlich genug einsehn, und dafs, grade heraus zu sagen an keinem etwas gesundes ist von denen die den Staat bewirthschaften, und kein Verbündeter zu finden mit dem einer der gerechten Sache beispringen und doch durchkommen könnte, sondern, wie einer der unter die wilden Thiere gefallen ist, wer nicht mit Unrecht thun will, da er doch nicht im Stande ist Einer allein allen Wilden Widerstand zu leisten, ehe er für den Staat oder seine Freunde etwas ausrichten könnte, ohne Nuzen für sich und die andern zu Grunde gehen würde — dies alles wohl zu Herzen nehmend wird ein solcher sich ruhig verhalten und sich nur um das seinige bekümmernd, wie einer im Winter, wenn der Wind, Staub und Schlagregen herumtreibt, hinter einer Mauer untertritt, froh sein, wenn er die Andern voll Frevel sieht, nur selbst von Ungerechtigkeit und unheiligen Werken

die-

dieses Leben hinzubringen, und beim Abschiede daraus in guter Hofnung ruhig und zuversichtlich zu scheiden. — Und gewifs, sprach er, ist es nichts geringes, was er ausgerichtet hat, wenn er so scheidet. — Aber auch, antwortete ich, nicht das gröfste, weil er eben keinen tauglichen Staat gefunden hat. Denn in einem solchen würde er selbst noch mehr 497
zunehmen, und mit dem seinigen auch das gemeine Wesen retten.

Die Sache der Philosophie also, weshalb sie so in Verruf gerathen ist, und das mit Unrecht, dünkt mich nun hinreichend erklärt zu sein, wenn du nicht noch anderer Meinung bist. — Hierüber, sprach er, sage ich nichts mehr. Aber welche unter den jezigen Staatsverfassungen meinst du nun sei die ihr angemessene? — Auch gar keine, antwortete ich; sondern das ist eben meine weitere Klage, dafs keine unter den jezigen Verfassungen einer philosophischen Natur zusagt, darum wandelt sie sich auch und verändert sich, wie ein ausländischer Same in ein anderes Land gestreut sich nicht zu halten, sondern überwältigt in das einheimische auszuarten pflegt, so kann auch dieses Geschlecht jezt zwar seine eigenthümliche Kraft nicht bewahren, sondern pflegt in eine andere Art abzufallen: wird es aber je den besten Staat finden wie es selbst das beste ist, dann wird es zeigen, dafs dies das wahrhaft göttliche ist, alles andere aber nur sehr menschlich war, die Naturen sowol als ihre Bestrebungen. Offenbar also wirst du nun nächstdem fragen, welches dieser Staat ist. — Du hast es nicht getroffen, sagte er; denn nicht das wollte ich, sondern ob es dieser Staat ist, den wir bei Gründung der Stadt beschrieben

haben oder ein anderer? — Meistentheils wol,
sprach ich, dieser. Und auch das ist damals
schon gesagt worden, daſs immer etwas im
Staate sein muſs, welches denselben Begriff
von der Verfassung festhält, den du, der Ge-
sezgeber, bei Feststellung der Geseze hattest. —
Das wurde freilich gesagt, sprach er. — Aber
nicht hinreichend erklärt, fuhr ich fort, aus
Furcht vor dem was ihr durch eure Einwen-
dungen doch ins Licht gesezt habt, daſs es
lang und schwierig sein würde auszuführen.
Und auch das übrige ist nicht allerdings leicht.
— Was doch? — Auf welche Weise ein Staat
sich mit der Philosophie befassen muſs um nicht
unterzugehn. Denn alles groſse ist auch be-
denklich, und wie man sagt das Schöne in der
That schwer. — Dennoch, sagte er, werde un-
sere Darstellung vollendet, nachdem auch dies
noch klar geworden. — Das nicht wollen, sprach
ich, soll uns nicht hindern, sondern wenn ja,
das nicht können; meinen guten Willen we-
nigstens sollst du mit eignen Augen sehen. Sieh
auch jezt gleich wie entschlossen und waghäl-
sig ich im Begriff bin zu sagen, daſs ein Staat
auf ganz entgegengesezte Art als jezt diese Sache
angreifen muſs. — Wie das? — Jezt, sprach
ich, sind die, welche sie angreifen, fast noch
Knaben, und zwischen durch zwischen dem
Hauswesen und dem Gewerbe machen sie sich
498 an das schwerste der Sache und treten dann
wieder ab, die noch am meisten philosophisch
geworden sind. Unter dem schwersten aber ver-
stehe ich was die Reden angeht. Späterhin aber,
wenn auch Andere dieses thun, und sie mit her-
zugerufen werden und Zuhörer sein wollen, den-
ken sie Wunder was das groſses ist, und glau-
ben doch es nur ganz nebenbei thun zu dür-

fen, gegen das Alter aber erlöschen sie bis auf Wenige um so viel mehr noch als die Herakleitische Sonne*, da sie sich nicht wieder entzünden. — Wie soll es denn aber sein? fragte er. — Ganz entgegengesezt. Knaben und Kinder müssen sich auch mit kindischer Bildung und Weisheit* zu thun machen, und für ihren Leib, so lange er noch wächst und zur Reife gelangt, vorzüglich Sorge tragen um der Philosophie eine dienstbare Hülfe zu erwerben; kommt hingegen die Lebensstufe heran, in welcher die Seele anfängt sich zu vollenden, dann selbst auf ihren Uebungsplätzen sich anstrengen. Ist aber die Zeit der männlichen Kraft vorüber, und sind sie der Staats- und Kriegsdienste entübrigt, dann endlich müssen sie ganz ungebunden dort weiden und aufser im Vorbeigehn nichts anderes thun, wenn sie glükselig leben und ein so verbrachtes Leben nach dem Tode durch ein angemessenes Loos dort krönen wollen. — In der That, sagte er, entschlossen, o Sokrates, heifst das gesprochen; nur glaube ich, die meisten Hörer werden dir noch entschlossener entgegenstreben, und davon auch nicht das mindeste glauben vom Thrasymachos an. — Bringe uns nicht aus einander, sprach ich, mich und den Thrasymachos, die wir eben Freunde geworden sind, und auch vorher nicht Feinde waren. Aber wir wollen nichts unversucht lassen, bis wir entweder diesen und die Andern überredet oder wenigstens bei ihnen etwas im voraus geschafft haben für jenes Leben, wenn sie etwa wieder herkommen und auf solche Reden treffen. — Das ist ja nur ein weniges Zeit, sagte er, für welche du vorsorgst. — Gar keine, sprach ich, im Vergleich mit der ganzen. Dafs nun die Menge

dem Gesagten nicht glaubt, ist kein Wunder. Denn sie haben nie gesehen, daſs dieses geschehen wäre, sondern nur etwa dergleichen Redensarten absichtlich einander ähnlich zusammengestellt, nicht aber wie jezt von selbst zusammenfallend; einen Mann aber, nach Vermögen vollkommen der Tugend gleich und ähnlich gebildet, in einem eben solchen Staat durch Wort und That Macht habend, haben sie niemals gesehen, weder Einen noch mehrere. Oder
499 meinst du? — Keinesweges wol. — Und auch schöne und edle Reden, du herrlicher, haben sie nie ordentlich gehört, welche das Wahre angestrengt auf alle Weise suchen um des Erkennens willen, jene Zierlichkeiten aber und Spizfindigkeiten, welche auf nichts anders abzwekken als auf Rechthaberei und Streit sowol vor Gericht als im geselligen Zusammensein, nur gar von weitem begrüſsen. — Auch die freilich nicht, sagte er. — Deshalb also, sprach ich, und wiewol wir schon damals dies voraussahen und befürchteten, haben wir doch von der Wahrheit genöthiget ausgesprochen, daſs weder ein Staat noch eine Verfassung noch auch ein einzelner Mann eben so jemals vollkommen werden könne, bis diesen wenigen Philosophen, die nicht für böse sondern für unnüz jezt ausgeschrieen sind, eine Nothwendigkeit sich ergiebt, sie mögen nun wollen oder nicht, sich des Staates anzunehmen, und dem Staat eine ihnen zu gehorchen*, oder bis den Söhnen derer, die jezt die Obergewalt und das Königthum inne haben oder ihnen selbst durch eine göttliche Eingebung wahre Liebe zu wahrer Philosophie eingeflöſst wird. Daſs nun eines von diesen beiden oder beides unmöglich sei, dafür gestehe ich keinen Grund zu haben.

Denn sonst würden wir mit Recht ausgelacht,
daſs wir umsonst fromme Wünsche redeten.
Oder ist es nicht so? — Allerdings. — Wenn
jedoch den in der Philosophie vollendeten je-
mals eine Nothwendigkeit sich des Staates an-
zunehmen entweder irgend entstanden ist in
der unendlichen vergangenen Zeit oder auch
jezt für sie besteht in irgend einer barbari-
schen weit auſserhalb unseres Gesichtskreises
gelegenen Gegend, oder irgend wann in der
Folge entstehen wird: für diesen Fall sind wir
bereit mit Gründen durchzufechten, daſs diese
beschriebene Verfassung bestanden hat oder be-
steht oder bestehen wird, wenn diese Muse
sich eines Staates bemächtiget. Denn unmög-
lich ist sie nicht, noch bringen wir unmög-
liches vor, schweres aber, das geben wir selbst
zu. — Auch mir, sagte er, scheint es so. —
Den Leuten aber, sprach ich, wirst du wie-
der sagen, scheint es nicht so? — Vielleicht,
sagte er. — Du herrlicher, sprach ich, klage
auch nur die Leute nicht so sehr an. Sie wer-
den schon eine andere Meinung bekommen,
wenn du nicht rechthaberisch sondern mit
freundlicher Zusprache, und indem du die Wiſs-
begierde von jenen Verläumdungen entledigst,
ihnen zeigest, was für welche du Philosophen
nennst, und ihnen wie jezt eben ihre Natur
und ihre Bestrebungen beschreibst, damit sie 500
nicht glauben du meinest dieselben, die sie
meinen. Und wenn sie es so ansehen*, wirst
du wol selbst sagen, daſs sie eine andre Mei-
nung fassen und anders antworten werden. Oder
glaubst du gegen den nicht heftigen werde einer
zürnen und den nicht miſsgünstigen einer be-
neiden, der doch selbst sanft und neidlos ist?
Ich wenigstens will dir zuvorkommend sagen,

dafs ich glaube nur in Wenigen, nicht in der Menge, wohne eine so herbe Natur. — Das glaube auch ich gewifs mit dir, sagte er. — Glaubst du etwa auch dieses mit, dafs an der widrigen Gesinnung der Menge gegen die Philosophie jene Schuld haben, die ungebührlicherweise von aufsen hineingeschwärmt sind, und nun sie schmähen und sich feindselig beweisen und immer von den Personen reden was der Philosophie gar nicht geziemt. — Gar sehr gewifs. — Denn wer in der That seine Gedanken auf das Seiende richtet, o Adeimantos, hat ja wol nicht Zeit hinunter zu blikken auf das Treiben der Menschen und im Streit gegen sie sich mit Eifersucht und Widerwillen anzufüllen; sondern auf wohlgeordnetes und sich immer gleich bleibendes schauend, was unter sich kein Unrecht thut oder leidet, sondern nach Ordnung und Regel sich verhält, werden solche auch dieses nachahmen und sich dem nach Vermögen ähnlich bilden. Oder meinst du, es gebe eine Möglichkeit, dafs einer das, womit er gern umgeht, nicht nachahme? — Unmöglich, sagte er. — Der Philosoph also, der mit dem göttlichen und geregelten umgeht, wird auch geregelt und göttlich, soweit es nur dem Menschen möglich ist. Verläumdung aber giebt es überall viel. — Allerdings freilich. — Wenn ihm nun, fuhr ich fort, eine Nothwendigkeit entsteht, zu versuchen wie er das was er dort sieht auch in der Menschen Sitten einbilden könne, im einzelnen sowol als öffentlichen Leben, um nicht nur sich allein zu bilden; glaubst du er werde ein schlechter Bildner zur Besonnenheit und Gerechtigkeit sein und zu jeder volksmäfsigen Tugend? — Keinesweges, sprach er. — Also wenn die Leute nur gewahr

werden, dafs wir die Wahrheit von jenem sagen, werden sie dann doch den Philosophen böse sein und uns den Glauben verweigern, wenn wir sagen, dafs ein Staat nicht glükselig sein könne, wenn ihn nicht diese des göttlichen Urbildes sich bedienenden Zeichner entworfen haben? — Sie werden wol nicht böse sein, sprach er, wenn sie es gewahr geworden sind. Aber welches sagst du nun sei die Art des Entwurfs? — Wenn sie nun, sprach ich, wie eine Tafel den Staat und die Ge- 501
müther der Menschen zur Hand nehmen, werden sie sie wol zuförderst rein machen müssen, was gar nicht eben leicht ist. Denn das weifst du wol, dafs sie sich gleich dadurch von den andern unterscheiden werden, dafs sie weder mit Einzelnen noch mit dem Staat sich ehe würden befassen noch Geseze geben wollen, bis sie ihn rein überkommen oder selbst gereinigt haben. — Und wol mit Recht, sagte er. — Nächstdem nun glaubst du wol werden sie den Grundrifs der Staatsverfassung vorzeichnen? — Was anders! — Hienach, denke ich, wenn sie sich an die Arbeit geben, werden sie wol häufig auf beides hinsehn, auf das in der Natur gerechte schöne besonnene und alles dergleichen, und dann auch wieder auf jenes bei den Menschen vorhandene*, und werden mischend und zusammensezend aus ihren Bestrebungen das mannhafte hineinbilden nach Maafsgabe jenes, was auch Homeros schon, wo es sich unter den Menschen findet, das göttliche und gottgleiche genannt hat. — Richtig, sagte er. — Und so werden sie wol, denke ich, einiges auslöschen, einiges wieder einzeichnen, bis sie möglichst menschliche Sitten, soviel es sein kann, gottgefällig gemacht haben. — Die

schönste Zeichnung, sagte er, wäre dies we-
nigstens. — Ueberzeugen wir nun wol, sprach
ich, jene, von denen du sagtest sie würden in
geschlossenen Reihen gegen uns angehen, daſs
ein solcher Zeichner des Staats derjenige ist,
den wir damals gegen sie lobten und um des-
willen sie uns böse wurden, daſs wir ihm die
Staaten übergeben wollten? und werden sie
lieber*, wenn sie es jezt hören, etwas sanfter
sein? — Bei weitem wol, sprach er, wenn
sie bei Sinnen sind. — Wie sollten sie es auch
eigentlich anzweifeln? Etwa so, daſs die Phi-
losophen nicht das Seiende und die Wahrheit
liebten? — Das wäre ja ungereimt! sagte er. —
Aber etwa daſs die Natur von diesen, wie wir
sie beschrieben haben, nicht dem edelsten ver-
wandt wäre? — Auch das nicht. — Wie?
oder daſs eine solche, wenn sie zu den ihr ge-
bührenden Beschäftigungen gelangt, nicht voll-
kommen treflich und philosophisch werden
müsse, wenn irgend eine? oder werden sie dies
lieber von jenen sagen die wir ausgeschlossen
haben? — Wohl nicht! — Wird es sie also
noch erbittern, wenn wir sagen, daſs, ehe sich
das philosophische Geschlecht eines Staates be-
mächtiget, weder für den Staat noch die Bür-
ger des Unheils ein Ende sein wird, noch die
Verfassung, die wir in unserer Rede nur dich-
ten, in wirkliche Erfüllung gehn kann? —
Weniger wol vielleicht, sagte er. — Sagen
wir nicht lieber, sprach ich, sie würden es
nicht nur weniger sein, sondern ganz und gar
besänftigt und überzeugt worden zu sein wür-
den sie nun, wenn auch nur aus Schaam, ein-
502 gestehn? — Allerdings, sagte er. — Diese also,
sprach ich, sollen uns nun überzeugt sein. Sollte
aber das wol jemand bezweifeln, daſs nicht

Söhne von Königen oder Gewalthabern könnten geboren werden mit philosophischer Natur? — Wol niemand, sagte er. — Dafs es aber, wenn sie so geboren sind, ganz natürlich sei, dafs sie werden verdorben werden, könnte wol einer sagen. Denn dafs es für sie schwer ist sich zu retten, geben auch wir zu; dafs aber in aller Zeit auch nicht einer sollte können gerettet werden, könnte das wol jemand behaupten? — Und wie? — Aber, sprach ich, Ein solcher, der einen folgsamen Staat findet, ist ja genug um alles ins Werk zu richten was jezt so unglaublich gefunden wird. — Freilich genug, sagte er. — Denn wenn ein Regierender, sprach ich, die Geseze und Einrichtungen einführt, die wir durchgegangen sind: so ist es doch wol gar nicht unmöglich, dafs die Bürger sie werden befolgen wollen. — Nicht im mindesten! — Denn dafs, was uns gefällt, auch Andern gefalle, ist denn das etwas so wunderbares und unmögliches? — Das denke ich wenigstens nicht, sprach er. — Dafs es aber, wenn nur möglich, das beste wäre, dies, denke ich, haben wir in dem vorigen zur Genüge gezeigt. — Zur Genüge. — Nun also scheint es kommt heraus, was die Gesezgebung betrift, dafs das beste wäre, wenn das geschähe was wir sagen, dafs es aber schwerlich geschehen kann, indessen doch auch nicht unmöglich ist. — Das folgt freilich, sagte er. —

Also, nachdem wir dieses mit Mühe zu Ende gebracht, ist auch das übrige noch vorzutragen, auf welche Weise und durch welche Kenntnisse und Fertigkeiten die Retter der Verfassung sich bilden werden, und in welchem Alter jeder jedes ergreifen. — Das ist noch vorzutragen, sagte er. — Also war auch das

wol nichts kluges, sprach ich, daſs ich anfänglich die Schwierigkeiten in der Art zu den Frauen zu gelangen und die Kindererzeugung und die Einsezung der Obrigkeiten ausgelassen, weil ich wuſste, wie vielen Widerspruch erregend und wie schwierig zu bewerkstelligen die vollkommen richtige sei; denn nun ist es nichts desto weniger doch gekommen, daſs ich sie habe beschreiben gemuſst. Was nun die Frauen und Kinder betrift, das ist schon beendigt, das aber von den Obrigkeiten müssen wir noch einmal wie von vorn vornehmen. Wir sagten aber, wenn du dich erinnerst, sie müſsten sich als Vaterlandsliebende zeigen, geprüft durch Lust und Unlust, daſs
503 sie diese Gesinnung weder in Beschwerde noch Furcht noch bei irgend anderen Veranlassungen fahren lieſsen, oder wer das nicht könne, sei zu verwerfen; wer aber überall ohne Schaden hervorgehe wie im Feuer geprüftes Gold, der sei zum Regenten zu bestellen, und ihm Preis und Ehre zu verleihen im Leben und im Tode. Das war es was gesagt wurde, indem die Rede sich verdekt an der Seite vorbeischlich, aus Furcht das aufzuregen, was uns jezt bevorsteht. — Vollkommen richtig, sagte er, denn ich erinnere mich wohl. — Ich trug nemlich Bedenken, o Lieber, sagte ich, auszusprechen was nun doch gewagt ist, und jezt sei denn dieses schon gewagt zu sagen, daſs man zu den obersten Hütern die Philosophen bestellen muſs. — Das sei erklärt, sagte er. — Bedenke nun, wie natürlich es ist, daſs du deren gar wenige haben wirst. Denn der Natur, welche wir beschrieben haben, einzelne Theile wollen sich schon selten zusammenfinden, sondern erzeugen sich gewöhnlich nur

zerstreut. — Wie meinst du das? sagte er. — Die gelehrigen und gedächtniſsreichen und geistesgegenwärtigen und scharfsinnigen und was damit zusammenhängt, weiſst du wol, pflegen eben nicht, so wie auch die von kühner und groſsartiger Gesinnung, zugleich auch so geartet zu sein, daſs sie sittsam in Ruhe und Gleichmäſsigkeit leben wollen; sondern die solchen werden von ihrem raschen Geiste getrieben wohin es sich trift, und alles beharrlichen sind sie baar. — Richtig, sagte er. — Und wiederum die beharrlichen und nicht leicht veränderlichen Gemüther, auf die man sich am meisten als zuverläſsig verlassen könnte, und die im Kriege schwerbeweglich sind von der Furcht, verhalten sich zum Lernen auch eben so; sie sind schwer beweglich und schwer fassend, wie betäubt und gleich voll Schlaf und Gähnen wenn sie dergleichen etwas durcharbeiten sollen. — So ist es, sagte er. — Wir aber sagten, sie müſsten in beiden gut und schön versehen sein, oder es dürfte einer auch weder an der höchsten Bildung Theil bekommen noch an der höschsten Ehre und Gewalt. — Richtig, sagte er. — Glaubst du nun nicht, daſs das selten werde der Fall sein? — Wie sollte es nicht! — Man muſs sie also prüfen durch, was wir damals schon sagten, Anstrengung und Furcht und Lust, jezt aber sagen wir auch noch, was wir damals auslieſsen, daſs man sie in vielerlei Kenntnissen üben müsse, um zu sehen ob sie auch im Stande sind in den schwersten Forschungen auszuhalten, oder ob sie hier die Flucht ergreifen, wie andere sich anderwärts davon machen. — So ziemt es sich allerdings, sagte
er, sie zu prüfen. Aber welches hältst du für 504

die schwierigsten Forschungen. — Du erinnerst dich doch, sprach ich, daſs wir dreierlei in der Seele unterschieden und daraus ermittelt hatten in Beziehung auf Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit, was jedes von diesen wäre. Oder nicht? — Wenn ich mich dessen nicht erinnerte, sagte er, verdiente ich ja gar nicht das übrige zu hören. — Auch was vor diesem gesagt war? — Welches doch? — Wir sagten ja, um dieses auf das allervollkommenste einzusehn gebe es einen anderen weiteren Gang, den man machen müsse, wenn es so deutlich werden solle; Beweise aber, die mit dem vorher gesagten zusammenhingen, könnten wir so auch anknüpfen, und ihr sagtet, das reiche hin. So wurde demnach dies damals erklärt mit nach meiner Meinung mangelhafter Genauigkeit, wenn aber für euch befriedigend, so mögt ihr das sagen. — Mir wenigstens, sagte er, schien es angemessen, und so auch den Andern. — Aber Freund, sprach ich, wenn in dergleichen das Maaſs auch nur im mindesten hinter dem rechten zurükbleibt, ist es gar nicht mehr angemessen; denn unvollständiges ist nichts das Maaſs von irgend etwas. Allein manche glauben bisweilen es sei schon hinreichend so und bedürfe nicht noch weiter untersucht zu werden. — Freilich, sagte er, begegnet das sehr vielen aus Trägheit. — Aber mit dieser, sprach ich, soll doch der Hüter des Staates und der Geseze am wenigsten zu schaffen haben. — Natürlich, sprach er. — Ein solcher also, Freund, sagte ich, muſs den weiteren Weg gehen und sich nicht minder im Forschen anstrengen als in Leibesübungen, oder, wie wir eben sagten, er wird die gröſste Einsicht und

die ihm am eigenthümlichsten zukommt nie zu Stande bringen. — Ist denn dieses, sagte er, nicht die gröſste? sondern giebt es noch gröſseres als die Gerechtigkeit, und was wir damals durchgingen? — Auch gröſseres noch, sprach ich; aber auch schon von diesem muſs er nicht wie wir jezt nur einen Umriſs schauen, sondern die allervollständigste Ausarbeitung nicht unterlassen. Oder ist es nicht lächerlich, in andern unbedeutenden Dingen alles zu thun und sich anzustrengen um sie auf das genaueste und reinste zu haben, in dem gröſsten aber nicht auch die gröſste Genauigkeit zu fordern? — Das ist freilich, sagte er, ein ganz würdiger Gedanke*. Aber was du nun meinst unter der gröſsten Einsicht und worauf sie sich bezieht, meinst du jemand werde ablassen dich nicht danach zu fragen? — Nicht eben, sprach ich. Also frage nur auch du. Auf jeden Fall hast du es schon nicht selten gehört, und entweder denkst du nur eben nicht daran, oder du hast wieder im Sinne mich zu fassen und mir Schwierigkeiten zu machen. Ich glaube aber eher das leztere. Denn daſs die Idee des Guten die gröſste 505
Einsicht ist, hast du schon vielfältig gehört, als durch welche erst das gerechte und alles was sonst Gebrauch von ihr macht nüzlich und heilsam wird. Und auch jezt weiſst du wol gewiſs, daſs ich dies sagen will, und noch überdies, daſs wir sie nicht hinreichend kennen; wenn wir sie aber nicht kennen, weiſst du wol, daſs, wenn wir auch ohne sie alles andere noch so gut wüſsten, es uns doch nicht hilft, wie auch nicht, wenn wir etwas hätten ohne das Gute. Oder meinst du, es helfe uns etwas alle Habe zu haben, nur die gute nicht?

oder alles zu verstehn, ohne das gute, schönes und gutes aber nichts zu verstehn? — Beim Zeus, ich nicht, sagte er. — Aber das weifst du ja doch wol auch*, dafs der Menge die Lust das Gute zu sein scheint, denen aber, die sich mehr wissen, die Einsicht. — Wie sollte ich nicht! — Und, Lieber, dafs die dieses meinenden nicht zu zeigen wissen, welche Einsicht, sondern am Ende genöthiget werden zu sagen die des Guten. — Und das gar lächerlich, sagte er. — Wie sollte es nicht, sprach ich, wenn sie uns erst vorwerfen, dafs wir das Gute nicht kennen, und dann doch wieder mit uns reden als kennten wir es; denn sie sagen es sei die Einsicht des guten, als verständen wir nun wieder was sie meinen, wenn sie das Wort gut aussprechen. — Ganz richtig, sagte er. — Und wie? die das Gute als die Lust erklären, sind die etwa weniger irrig als die andern, oder werden sie nicht auch genöthigt zu gestehen, es gebe schlechte Lust? — Gar sehr. — Also kommt heraus, denke ich, dafs sie gestehen, gutes und schlechtes sei dasselbe. Oder nicht? — Wie anders! — Also dafs es vielen und grofsen Streit darüber giebt, ist offenbar. — Wie sollte es nicht! — Und ist nicht auch das klar, dafs von gerechtem und schönem viele nur was so scheint, wenn es auch nicht ist, thun und haben wollen und dafür angesehen sein. Gutes aber genügt niemanden nur scheinbares zu haben, sondern jeder sucht was gut ist, und den Schein verachtet hiebei schon jeder. — Freilich, sagte er. — Was also jede Seele anstrebt und um deswillen alles thut, ahndend es gebe so etwas, aber doch nur schwankend und nicht recht treffen könnend was es wol ist, noch zu einer festen Ueber-

zeugung gelangend wie auch bei andern Dingen, daher aber auch anderes mit verfehlt, was irgend nuz wäre: sollen über diese so wichtige Sache auch jene besten im Staat so
im Dunkeln sein, in deren Hände wir alles 506
geben wollen? — Wol am wenigsten, sagte er. — Ich wenigstens glaube, fuhr ich fort, daſs gerechtes und schönes, wenn nicht gewuſst in wiefern beides auch gut ist, eben keinen sonderlichen Hüter haben werden an dem der dies nicht weiſs; mir aber ahnet, daſs auch jenes beides selbst niemand vorher genau erkennen werde. — Und gar recht ahnet dir, sagte er. — Also unsere Verfassung wird vollständig geordnet sein, wenn ein Hüter, der dieser Dinge kundig ist, die Aufsicht über sie führt? — Nothwendig, sagte er. Aber du, o Sokrates, sagst denn du Erkenntniſs sei das Gute oder Lust, oder ein anderes als beides? — Du treflicher Mann, sprach ich, dir sah ich es schon lange an, daſs du nicht genug haben würdest an dem, was Andere hierüber meinen. — Es scheint mir auch nicht recht, sagte er, o Sokrates, daſs man nur Anderer Lehren hierüber soll vorzutragen wissen, seine eigene aber nicht, zumal wenn man so lange Zeit sich hiemit beschäftiget hat. — Wie? sprach ich, dünkt dich denn das recht, was einer nicht weiſs, darüber doch zu reden als wisse er es? — Keinesweges wol, sagte er, als wisse er es; wol aber soll er als Meinung vortragen wollen, was er darüber meint. — Wie? fuhr ich fort, hast du es denn den Meinungen ohne Erkenntniſs nicht abgemerkt, wie etwas schmähliges sie alle sind, da ja die besten von ihnen blind sind? oder dünken dich die ohne Vernunft doch etwas richtig vorstel-

len besser zu sein als Blinde, die auch ihren Weg richtig treffen? — Gar nicht, sagte er. — Du willst also schmähliches sehen, blindes und krummes, da du von Andern klares und schönes hören kannst? — Dafs du uns beim Zeus, o Sokrates, sprach Glaukon, nur nicht noch am Ende im Stich läfsest. Denn wir wollen zufrieden sein, wenn du auch nur eben so, wie du über die Gerechtigkeit und Besonnenheit und das übrige geredet hast, auch über das Gute reden willst. — Auch ich, sprach ich, lieber Freund, wollte gar sehr zufrieden sein! aber dafs ich es nur nicht unvermögend bin, und wenn ich es dann doch versuche, mich ungeschikt gebehrde und euch zu lachen mache! Allein, ihr herrlichen, was das Gute selbst ist, wollen wir für jezt doch lassen; denn es scheint mir für unsern jezigen Anlauf viel zu weit auch nur bis zu dem zu kommen, was ich jezt darüber denke. Was mir aber als ein Spröfsling und zwar als ein sehr ähnlicher des Guten erscheint, will ich euch sagen, wenn es euch auch so recht ist; wo nicht, so wollen wir es lassen. — Nein, sprach er, sage es nur; und des Vaters Beschreibung magst du uns ein andermal entrichten. — Ich wollte, sagte ich, dafs ich euch die ganze Schuld zahlen und ihr sie einstreichen könntet, und nicht wie jezt nur die Zinsen*. Diesen Zins also und Spröfsling des Guten nehmt für jezt auf
507 Abschlag. Hütet euch jedoch, dafs ich euch nicht wider Willen mit einer verfälschten Rechnung über diese Zinsen hintergehe. — Wir wollen uns schon, sagte er, nach Möglichkeit hüten; sage nur an! — Nachdem ich euch, sagte ich, werde zum Anerkenntnifs und in Erinnerung gebracht haben das im vorigen ge-

gesagte und auch sonst schon oft erklärte. — Welches denn? fragte er. — Vieles schöne, sprach ich, und vieles gute was einzeln so sei nehmen wir doch an, und bestimmen es uns durch Erklärung. — Das nehmen wir an. — Dann aber auch wieder das Schöne selbst und das Gute selbst und so auch alles was wir vorher als vieles sezten, sezen wir als Eine Idee eines jeden, und nennen es jegliches was es ist. — So ist es. — Und von jenem vielen sagen wir, daſs es gesehen werde aber nicht gedacht; von den Ideen hingegen, daſs sie gedacht werden aber nicht gesehen. — Auf alle Weise freilich. — Womit nun an uns sehen wir das gesehene? — Mit dem Gesicht, sagte er. — Nicht auch eben so, sprach ich, mit dem Gehör das gehörte, und so mit den übrigen Sinnen alles wahrnehmbare? — Freilich. — Hast du auch wol den Bildner der Sinne beachtet, wie er das Vermögen des Sehens und Gesehenwerdens bei weitem am köstlichsten gebildet hat? — Nicht eben, sagte er. — Also betrachte es so. Bedürfen wol das Gehör und die Stimme noch ein anderes Wesen, damit jenes höre und diese gehört werde, so daſs, wenn dieses dritte nicht da ist, jenes nicht hören kann und diese nicht gehört werden? — Keines, sagte er. — Und ich glaube, sprach ich, daſs auch die meisten andern, um nicht zu sagen alle, dergleichen nichts bedürfen. Oder weiſst du einen anzuführen? — Ich keinen, sagte er. — Aber das Gesicht und das Sichtbare, merkst du nicht, daſs die eines solchen bedürfen? — Wie so? — Wenn auch in den Augen Gesicht ist, und wer sie hat versucht es zu gebrauchen, und wenn auch Farbe für sie da ist: so weiſst du wol, wenn nicht

ein drittes Wesen hinzukommt, welches eigens hiezu da ist seiner Natur nach, dafs dann das Gesicht doch nichts sehen wird, und die Farben werden unsichtbar bleiben. — Welches ist denn dieses, was du meinst? fragte er. — Was du, sprach ich, das Licht nennst. — Du hast Recht, sagte er. — Also sind durch eine nicht geringe Sache der Sinn des Gesichts und das Vermögen des Gesehenwerdens mit ei-
508 nem köstlicheren Bande als die anderen solchen Verknüpfungen an einander gebunden, wenn doch das Licht nichts unedles ist. — Weit gefehlt wol dafs es das sein sollte. — Und von welchem unter den Göttern des Himmels sagst du wol, dafs dieses abhänge, dessen Licht mache dafs unser Gesicht auf das schönste sieht und dafs das Sichtbare gesehen wird. — Denselbigen, sagte er, den auch du und jedermann; denn offenbar fragst du doch nach der Sonne. — Verhält sich nun das Gesicht so zu diesem Gott? — Wie? — Das Gesicht ist nicht die Sonne, weder es selbst noch auch das worin es sich befindet, und was wir Auge nennen. — Freilich nicht. — Aber das sonnenähnlichste denke ich ist es doch unter allen Werkzeugen der Wahrnehmung. — Bei weitem. — Und auch das Vermögen, welches es hat, besizt es doch als einen von jenem Gott ihm mitgetheilten Ausflufs. — Allerdings. — So auch die Sonne ist nicht das Gesicht, aber als die Ursache davon wird sie von eben demselben gesehen. — So ist es, sprach er. — Und eben diese nun, sprach ich, sage nur dafs ich verstehe unter jenem Sprösling des Guten, welchen das Gute nach der Aehnlichkeit mit sich gezeugt hat, so dafs wie jenes selbst in dem Gebiet des Denkbaren zu dem Denken und dem

Gedachten sich verhält, so diese in dem des Sichtbaren zu dem Gesicht und dem Gesehenen. — Wie? sagte er, zeige mir das noch genauer. — Die Augen, sprach ich, weiſst du wol, wenn sie einer nicht auf solche Dinge richtet, auf deren Oberfläche das Tageslicht fällt, sondern auf die nächtlicher Schimmer: so sind sie blöde und scheinen beinahe blind, als ob keine reine Sehkraft in ihnen wäre? — Ganz recht, sagte er. — Wenn aber, denke ich, auf das was die Sonne bescheint: dann sehen sie deutlich, und es zeigt sich, daſs in eben diesen Augen die Sehkraft wohnt. — Freilich. — Eben so nun betrachte dasselbe auch an der Seele. Wenn sie sich auf das heftet, woran Wahrheit und das Seiende glänzt: so bemerkt und erkennt sie es, und es zeigt sich daſs sie Vernunft hat. Wenn aber auf das mit Finsterniſs gemischte, das entstehende und vergehende: so meint sie nur und ihr Gesicht verdunkelt sich so, daſs sie ihre Vorstellungen bald so bald so herumwirft, und wiederum aussieht, als ob sie keine Vernunft hätte. — Das thut sie freilich. — Dieses also, was dem erkennbaren Wahrheit mittheilt und dem erkennenden das Vermögen hergiebt, sage sei die Idee des Guten; aber wie sie der Erkenntniſs und der Wahrheit als welche erkannt wird, Ursache zwar ist: so wirst du doch, so schön auch diese beide sind, Erkenntniſs und Wahrheit, doch nur, wenn du dir jenes als ein anderes und noch schöneres als beide denkst, richtig denken. Erkenntniſs aber und Wahrheit, so wie dort Licht und Gesicht für sonnenartig zu halten zwar recht war, für die Sonne selbst aber nicht 509
recht, so ist auch hier diese beiden für gutartig zu halten zwar recht, für das Gute selbst

aber gleichviel welches von beiden anzusehen nicht recht, sondern noch höher ist die Beschaffenheit des Guten zu schäzen. — Eine überschwängliche Schönheit, sagte er, verkündigest du, wenn es Erkenntniſs und Wahrheit hervorbringt, selbst aber noch über diesen steht an Schönheit. Für Lust also hältst du es doch gewiſs nicht. — Frevle nicht! sprach ich, sondern betrachte sein Ebenbild noch weiter so. — Wie? — Die Sonne, denke ich, wirst du sagen, verleihe dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen gesehen zu werden, sondern auch das Werden und Wachsthum und Nahrung, ohnerachtet sie selbst nicht das Werden ist. — Wie sollte sie das sein! — Eben so nun sage auch, daſs dem Erkennbaren nicht nur das Erkanntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm, da doch das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt. — Da sagte Glaukon sehr komisch, Apoll das ist ein wundervolles Uebertreffen! — Du bist eben, sprach ich, selbst Schuld daran, indem du mich gezwungen hast zu sagen was mir davon dünkt. — Und daſs du nur ja nicht aufhörst, sagte er, wenigstens nicht bis du die Aehnlichkeit mit der Sonne noch weiter durchgenommen hast, wenn noch etwas zurük ist. — Gewiſs, sagte ich, ist noch mancherlei zurük. — So lasse nur ja, sagte er, auch nicht das kleinste aus. — Ich werde wol, denke ich, gar vieles auslassen müssen; indeſs soviel für jezt möglich ist, davon will ich mit Willen nichts übergehen. — Ja nicht, sagte er. — Merke also, sprach ich, wie wir sagen, daſs dieses zwei sind und daſs sie herrschen, das eine über das denkbare Geschlecht

und Gebiet, das andere über das sichtbare, damit du nicht, wenn ich sage über den Himmel*, meinest ich wolle in Worten spielen. Also diese beiden Arten hast du nun, das denkbare und sichtbare. — Die habe ich. — So nimm nun wie von einer in zwei getheilten Linie die ungleichen Theile, und theile wiederum jeden Theil nach demselben Verhältniſs das Geschlecht des sichtbaren und das des denkbaren: so giebt dir vermöge des Verhältnisses von Deutlichkeit und Unbestimmtheit in dem sichtbaren der eine Abschnitt Bilder. Ich nenne aber Bilder zuerst die Schatten, dann die Erscheinungen im Wasser und die sich auf allen
dichten glatten und glänzenden Flächen finden 510
und alle dergleichen, wenn du es verstehst. — Ich verstehe es. — Und als den andern Abschnitt seze das, dem diese gleichen, nemlich die Thiere bei uns und das gesammte Gewächsreich und alle Arten des künstlich gearbeiteten. — Das seze ich, sagte er. — Wirst du auch die Sache selbst* behaupten wollen, sprach ich, daſs in Bezug auf Wahrheit und nicht, wie sich das Vorstellbare von dem Erkennbaren unterscheidet, so auch das nachgebildete von dem welchem es nachgebildet ist? — Das möchte ich gar sehr, sagte er. — So betrachte nun auch die Theilung des denkbaren wie dies zu theilen ist. — Wonach also? — Sofern den einen Theil die Seele genöthiget ist, indem sie das damals abgeschnittene als Bilder gebraucht, zu suchen von Voraussezungen aus nicht zum Anfange zurükschreitend, sondern nach dem Ende hin, den andern hingegen auch von Voraussezungen ausgehend, aber zu dem keiner Voraussezung weiter bedürfenden Anfang hin, und indem sie ohne die bei jenem angewendeten

Bilder mit den Begriffen selbst verfährt. — Dieses, sagte er, was du da erklärst, habe ich nicht gehörig verstanden. — Hernach aber, sprach ich; denn wenn folgendes noch vorangeschikt ist, wirst du es leichter verstehen. Denn ich denke du weiſst, daſs die, welche sich mit der Meſskunst und den Rechnungen und dergleichen abgeben, das Gerade und Ungerade und die Gestalten und die drei Arten der Winkel und was dem sonst verwandt ist in jeder Verfahrungsart voraussezend, nachdem sie dies als wissend zum Grunde gelegt keine Rechenschaft weiter darüber weder sich noch andern geben zu dürfen glauben, als sei dies schon allen deutlich, sondern hievon beginnend gleich das weitere ausführen und dann folgerechterweise bei dem anlangen, auf dessen Untersuchung sie ausgegangen waren. — Allerdings, sagte er, dies ja weiſs ich. — Auch daſs sie sich der sichtbaren Gestalten bedienen und immer auf diese ihre Reden beziehen, ohnerachtet sie nicht von diesen handeln, sondern von jenem, dem diese gleichen, und um des Vierecks selbst willen und seiner Diagonale ihre Beweise führen, nicht um deswillen welches sie zeichnen, und so auch sonst überall dasjenige selbst was sie nachbilden und abzeichnen, wovon es auch Schatten und Bilder im Wasser giebt, deren sie sich zwar als Bilder bedienen, immer aber jenes selbst zu erkennen trachten, was man nicht anders sehen kann als mit dem Verständniſs. — Du hast Recht, sagte er. — Diese
511 Gattung also sagte ich allerdings sei auch erkennbares*, die Seele aber sei genöthiget bei der Untersuchung derselben sich der Voraussezung zu bedienen, nicht so daſs sie zum Anfang zurükgeht, weil sie sich nemlich über

die Voraussezungen hinauf nicht versteigen kann, sondern so dafs sie sich dessen als Bilder bedient, was von den unteren Dingen dargestellt wird, und zwar derer die im Vergleich mit den andern als hell und klar verherrlicht und in Ehren gehalten werden. — Ich verstehe, sagte er, dafs du meinst, was zur Geometrie und den ihr verwandten Künsten gehört. — So verstehe denn auch, dafs ich unter dem andern Theil des denkbaren dasjenige meine, was die Vernunft unmittelbar ergreift, indem sie mittelst des dialektischen Vermögens Voraussezungen macht, nicht als Anfänge *, sondern wahrhaft Voraussezungen als Einschritt und Anlauf, damit sie bis zum Aufhören aller Voraussezung an den Anfang von allem gelangend, diesen ergreife, und so wiederum, sich an alles haltend was mit jenem zusammenhängt, zum Ende hinabsteige, ohne sich überall irgend etwas sinnlich wahrnehmbaren, sondern nur der Ideen selbst an und für sich dazu zu bedienen, und so am Ende eben zu ihnen, den Ideen, gelange. — Ich verstehe, sagte er, zwar noch nicht genau, denn du scheinst mir gar vielerlei zu sagen, doch aber dafs du bestimmen willst, was vermittelst der dialektischen Wissenschaft von dem seienden und denkbaren geschaut werde, sei sicherer als was von den eigentlich so genannten Wissenschaften, deren Anfänge Voraussezungen sind, welche dann die Betrachtenden mit dem Verstande und nicht mit den Sinnen betrachten müssen. Weil sie aber ihre Betrachtung nicht so anstellen, dafs sie bis zu den Anfängen zurükgehen, sondern nur von den Annahmen aus: so scheinen sie dir keine Vernunfterkenntnifs davon zu haben, obgleich, ginge man vom An-

fange aus, sie ebenfalls erkennbar wären. Verstand aber scheinst du mir die Fertigkeit der Meſskünstler und was dem ähnlich ist zu nennen, als etwas zwischen der bloſsen Vorstellung und der Vernunfterkenntniſs zwischen inne liegendes. — Vollkommen richtig, sprach ich, hast du es aufgefaſst! Und nun nimm mir auch die diesen vier Theilen zugehörigen Zustände der Seele dazu, die Vernunfteinsicht dem obersten, die Verstandesgewiſsheit dem zweiten, dem dritten aber weise den Glauben an und dem vierten die Wahrscheinlichkeit; und ordne sie dir nach dem Verhältniſs, daſs soviel das, worauf sie sich beziehn, an der Wahrheit Theil hat, soviel auch jedem von ihnen Gewiſsheit zukomme. — Ich verstehe, sagte er, und räume es ein, und ordne sie wie du sagst.

SIEBENTES BUCH.

Nächstdem, sprach ich, vergleiche dir unsere Natur in Bezug auf Bildung und Unbildung folgendem Zustande. Sieh nemlich Menschen wie in einer unterirdischen höhlenartigen Wohnung, die einen gegen das Licht geöffneten Zugang längs der ganzen Höhle hat. In dieser seien sie von Kindheit an gefesselt an Hals und Schenkeln, so daſs sie auf demselben Flek bleiben und auch nur nach vorne hin* sehen, den Kopf aber herumzudrehen der Fessel wegen nicht vermögend sind. Licht aber haben sie von einem Feuer, welches von oben und von ferne her hinter ihnen brennt. Zwischen dem Feuer und den Gefangenen geht oben her ein Weg, längs diesem sieh eine Mauer aufgeführt, wie die Schranken welche die Gaukler vor den Zuschauern sich erbauen, über welche herüber sie ihre Kunststükke zeigen. — Ich sehe, sagte er. — Sieh nun längs dieser Mauer Menschen allerlei Gefäſse tragen, die über die Mauer herüber ragen, und Bildsäulen und andere steinerne und hölzerne Bilder und von allerlei Arbeit; Einige, wie natürlich, reden dabei, andere schweigen. — Ein gar wunderliches Bild, sprach er, stellst du dar und wunderliche Gefangene. — Uns ganz ähnliche, entgegnete ich. Denn zuerst, meinest du wol, daſs dergleichen Menschen von sich selbst und von ein-

ander etwas anderes zu sehen bekommen als die Schatten, welche das Feuer auf die ihnen gegenüberstehende Wand der Höhle wirft? — Wie sollten sie, sprach er, wenn sie gezwungen sind zeitlebens den Kopf unbeweglich zu halten! — Und von dem vorübergetragenen nicht eben dieses? — Was sonst? — Wenn sie nun mit einander reden könnten, glaubst du nicht, dafs sie auch pflegen würden dieses vorhandene zu benennen was sie sähen? — Nothwendig. — Und wie, wenn ihr Kerker auch einen Wiederhall hätte von drüben her, meinst du, wenn einer von den Vorübergehenden spräche, sie würden denken etwas anderes rede als der eben vorübergehende Schatten? — Nein, beim Zeus, sagte er. — Auf keine Weise also können diese irgend etwas anderes für das wahre halten als die Schatten jener Kunstwerke? — Ganz unmöglich. — Nun betrachte auch, sprach ich, die Lösung und Heilung von ihren Banden und ihrem Unverstande, wie es damit natürlich stehn würde*, wenn ihnen folgendes begegnete. Wenn einer entfesselt wäre, und gezwungen würde sogleich aufzustehn den Hals herumzudrehn, zu gehn und gegen das Licht zu sehn, und indem er das thäte immer Schmerzen hätte, und wegen des flimmernden Glanzes nicht recht vermöchte jene Dinge zu erkennen, wovon er vorher die Schatten sah: was meinst du wol, würde er sagen, wenn ihn einer versicherte, damals habe er lauter nichtiges gesehen, jezt aber dem seienden näher und zu dem mehr seienden gewendet sähe er richtiger, und ihm jedes vorübergehende zeigend ihn fragte und zu antworten zwänge was es sei? meinst du nicht er werde ganz verwirrt sein und glauben, was er damals gesehn sei

doch wirklicher als was ihm jezt gezeigt werde? — Bei weitem, antwortete er. — Und wenn man ihn gar in das Licht selbst zu sehen nöthigte, würden ihm wol die Augen schmerzen und er würde fliehen und zu jenem zurükkehren was er anzusehen im Stande ist, fest überzeugt, dies sei weit gewisser als das lezt gezeigte? — Allerdings. — Und, sprach ich, wenn ihn einer mit Gewalt von dort durch den unwegsamen und steilen Aufgang schleppte, und nicht loslieſse bis er ihn an das Licht der Sonne gebracht hätte, wird er nicht viel Schmerzen haben und sich gar ungern schleppen lassen? Und wenn er nun an das Licht kommt und die Augen voll Strahlen hat, wird
er nichts sehen können von dem was ihm nun 516
für das wahre gegeben wird. — Freilich nicht, sagte er, wenigstens sogleich nicht. — Gewöhnung also, meine ich, wird er nöthig haben um das obere zu sehen. Und zuerst würde er Schatten am leichtesten erkennen, hernach die Bilder der Menschen und der andern Dinge im Wasser, und dann erst sie selbst. Und eben so was am Himmel ist und den Himmel selbst würde er am liebsten in der Nacht betrachten und in das Mond- und Sternenlicht sehn als bei Tage in die Sonne und in ihr Licht. — Wie sollte er nicht! — Zulezt aber, denke ich, wird er auch die Sonne selbst, nicht Bilder von ihr im Wasser oder anderwärts, sondern sie selbst an ihrer eigenen Stelle anzusehn und zu betrachten im Stande sein. — Nothwendig, sagte er. — Und dann wird er schon herausbringen von ihr, daſs sie es ist die alle Zeiten und Jahre schafft und alles ordnet in dem sichtbaren Raume, und auch von dem was sie dort sahen gewissermaſsen die

Ursache ist. — Offenbar, sagte er, würde er
nach jenem auch hiezu kommen. — Und wie,
wenn er nun seiner ersten Wohnung gedenkt
und der dortigen Weisheit und der dama-
ligen Mitgefangenen, meinst du nicht er werde
sich selbst glüklich preisen über die Verände-
rung, jene aber beklagen? — Ganz gewiſs. —
Und wenn sie dort unter sich Ehre, Lob und
Belohnungen für den bestimmt hatten, der das
vorüberziehende am schärfsten sah und sich am
besten behielt was zuerst zu kommen pflegte
und was zulezt und was zugleich, und daher
also am besten vorhersagen konnte was nun
erscheinen werde: glaubst du es werde ihn da-
nach noch groſs verlangen, und er werde die
bei jenen geehrten und Machthabenden benei-
den? oder wird ihm das Homerische* begegnen
und er viel lieber wollen das Feld als Tagelöhner
bestellen einem dürftigen Mann und lieber alles
über sich ergehen lassen als wieder solche Vor-
stellungen zu haben wie dort, und so zu le-
ben? — So, sagte er, denke ich wird er sich
alles eher gefallen lassen als so zu leben. —
Auch das bedenke noch, sprach ich. Wenn
ein solcher nun wieder hinunterstiege und sich
auf denselben Schemel sezte: würden ihm die
Augen nicht ganz voll Dunkelheit sein, da er
so plözlich von der Sonne herkommt? — Ganz
gewiſs. — Und wenn er wieder in der Be-
gutachtung* jener Schatten wetteifern sollte mit
denen, die immer dort gefangen gewesen, wäh-
rend es ihm noch vor den Augen flimmert
ehe er sie wieder dazu einrichtet, und das
möchte keine kleine Zeit seines Aufenthalts
517 dauern, würde man ihn nicht auslachen und
von ihm sagen, er sei mit verdorbenen Au-
gen von oben zurükgekommen, und es lohne

nicht, daſs man versuche hinaufzukommen; sondern man müsse jeden, der sie lösen und hinaufbringen wolte, wenn man seiner nur habhaft werden und ihn umbringen könnte, auch wirklich umbringen? — So sprächen sie ganz gewiſs, sagte er. — Dieses ganze Bild nun*, sagte ich, lieber Glaukon, muſst du mit dem früher gesagten verbinden, die durch das Gesicht uns erscheinende Region der Wohnung im Gefängnisse gleich sezen, und den Schein von dem Feuer darin der Kraft der Sonne; und wenn du nun das Hinaufsteigen und die Beschauung der oberen Dinge sezest als den Aufschwung der Seele in die Gegend der Erkenntniſs, so wird dir nicht entgehen was mein Glaube ist, da du doch dieses zu wissen begehrst. Gott mag wissen ob er richtig ist; was ich wenigstens sehe, das sehe ich so, daſs zulezt unter allem erkennbaren und nur mit Mühe die Idee des Guten erblikt wird, wenn man sie aber erblikt hat, sie auch gleich dafür anerkannt wird, daſs sie für Alle die Ursache alles richtigen und schönen ist, im sichtbaren das Licht und die Sonne*, von der dieses abhängt, erzeugend, im erkennbaren aber sie allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend, und daſs also diese sehen muſs, wer vernünftig handeln will es sei nun in eigenen oder in öffentliche Angelegenheiten. — Auch ich, sprach er, theile die Meinung, so gut ich eben kann. — Komm denn, sprach ich, theile auch diese mit mir, und wundere dich nicht, wenn diejenigen, die bis hieher gekommen sind, nicht Lust haben menschliche Dinge zu betreiben, sondern ihre Seelen immer nach dem Aufenthalt oben trachten; denn so ist es ja natürlich, wenn sich dies nach dem vorher

aufgestellten Bilde verhält. — Natürlich freilich, sagte er. — Und wie? kommt dir das wunderbar vor, fuhr ich fort, daſs von göttlichen Anschauungen unter das menschliche Elend versezt einer sich übel gebehrdet, und gar lächerlich erscheint, wenn er, so lange er noch trübe sieht und ehe er sich noch an die dortige Finsterniſs hinreichend gewöhnt hat, schon genöthiget wird vor Gericht oder anderwärts zu streiten über die Schatten des gerechten oder die Bilder zu denen sie gehören, und dieses auszufechten, wie es sich die etwa vorstellen, welche die Gerechtigkeit selbst niemals gesehen haben? — Nicht im mindesten zu verwundern! sagte er. — Sondern, wenn
518 einer Vernunft hätte, fuhr ich fort, so würde er bedenken, daſs durch zweierlei und auf zwiefache Weise das Gesicht gestört sein kann, wenn man aus dem Licht in die Dunkelheit versezt wird, und wenn aus der Dunkelheit in das Licht. Und eben so würde er denken gehe es auch mit der Seele, und würde, wenn er eine verwirrt findet und unfähig zu sehen, nicht unüberlegt lachen, sondern erst zusehen, ob sie wol von einem lichtvolleren Leben herkommend aus Ungewohnheit verfinstert ist, oder ob sie aus gröſserem Unverstande ins hellere gekommen durch die Fülle des Glanzes geblendet wird; und so würde er dann die eine wegen ihres Zustandes und ihrer Lebensweise glüklich preisen, die andere aber bedauern; oder, wenn er über diese lachen wollte, wäre sein Lachen nicht so lächerlich, als das über die, welche von oben her aus dem Lichte kommt. — Sehr richtig gesprochen, sagte er. — Wir müssen daher, sprach ich, so hierüber denken, wenn das bisherige richtig ist,

dafs die Unterweisung nicht das sei, wofür Einige sich vermessen sie auszugeben. Nemlich sie behaupten, wenn keine Erkenntnifs in der Seele sei, könnten sie sie ihr einsezen wie wenn sie blinden Augen ein Gesicht einsezten. — Das behaupten sie freilich, sagte er. — Die jezige Rede aber, sprach ich, deutet an, dafs dieses der Seele eines Jeden einwohnende Vermögen, und das Organ, womit jeder begreift, wie das Auge nicht anders als mit dem gesammten Leibe zugleich sich aus dem Finstern ans Helle wenden konnte, so auch dieses nur mit der gesammten Seele zugleich von dem Werdenden abgeführt werden mufs, bis es das Anschauen des Seienden und des glänzendsten unter dem Seienden aushalten lernt. Dieses aber, sagten wir, sei das Gute; nicht wahr? — Ja. — Hievon nun eben, sprach ich, mag sie wol die Kunst sein, die Kunst der Umlenkung, auf welche Weise wol am leichtesten und wirksamsten dieses Vermögen kann umgewendet werden, nicht die Kunst ihm das Sehen erst einzubilden, sondern als ob es dies schon habe und nur nicht recht gestellt sei und nicht sehe wohin es solle, ihm dieses zu erleichtern. — Das leuchtet ein, sagte er. — Die andern Tugenden der Seele nun *, wie man sie zu nennen pflegt, mögen wol sehr nahe liegen denen des Leibes; denn in der Wirklichkeit früher nicht vorhanden, scheinen sie erst hernach angebildet zu werden durch Gewöhnungen und Uebung; die des Erkennens aber mag wol vielmehr einem göttlicheren angehören, wie es scheint, welches seine Kraft niemals verliert, nur aber durch Lenkung nüzlich und heilbringend oder auch unnüz und verderblich wird. Oder hast du noch nicht auf die ge-

519 achtet, die man böse aber klug nennt, wie scharf ihr Seelchen sieht und wie genau es dasjenige erkennt worauf es sich richtet, daſs es also kein schlechtes Gesicht hat, aber dem Bösen dienen muſs, und daher, je schärfer es sieht, um desto mehr Böses thut. — Allerdings, sagte er. — Eben dieses indeſs an einer solchen Natur, wenn sie von Kindheit an gehörig beschnitten und das dem Werden oder der Zeitlichkeit verwandte* ihr ausgeschnitten worden wäre, was sich wie Bleikugeln an die Gaumenlust und andere Lüste und Weichlichkeiten anhängt und das Gesicht der Seele nach unten wendet, würde dann hievon befreit sich zu dem wahren hinwenden und dann bei denselbigen Menschen auch dieses auf das schärfste sehen, eben wie das dem es jezt zugewendet ist. — Natürlich, sagte er. — Und wie, sprach ich, ist nicht auch dies natürlich und nach dem bisher gesagten nothwendig, daſs weder die Ungebildeten und der Wahrheit unkundigen dem Staat gehörig vorstehen werden, noch auch die, welche man sich immerwährend mit den Wissenschaften beschäftigen läſst? die einen, weil sie nicht Einen Zwek im Leben haben, auf welchen zielend sie alles thäten, was sie thun für sich und öffentlich; die andern, weil sie gutwillig gar nicht Geschäfte werden betreiben wollen, in der Meinung, daſs sie noch immer auf den Inseln der Seligen leben und also abwesend sind. — Richtig, sagte er. — Uns also, als den Gründern der Stadt, sprach ich, liegt ob die trefflichsten Naturen unter unsern Bewohnern zu nöthigen, daſs sie zu jener Kenntniſs zu gelangen suchen, welche wir im vorigen als die gröſste aufstellten, nemlich das Gute zu sehen, und

und die Reise aufwärts dahin anzutreten; aber wenn sie dort oben zur Genüge geschaut haben, darf man ihnen nicht erlauben, was ihnen jezt erlaubt wird. — Welches meinst du? — Dort zu bleiben, sprach ich, und nicht wieder zurükkehren zu wollen zu jenen Gefangenen, noch Antheil zu nehmen an ihren Mühseligkeiten und Ehrenbezeugungen, mögen diese nun geringfügig sein oder bedeutend. — Also, sagte er, wollen wir ihnen Unrecht zufügen, und Schuld daran sein dafs sie schlechter leben, da sie es besser könnten? — Du hast wieder vergessen Freund, sprach ich, dafs der Gesezgeber sich nicht dieses angelegen sein läfst, dafs Ein Geschlecht im Staat sich ausgezeichnet wohl befinde, sondern dafs er im ganzen Staate Wohlsein mufs hervorzubringen suchen, indem er die Bürger ineinanderfügt und sie theils überredet, theils nöthiget einander mitzutheilen von dem Nuzen den jeder dem gemeinen Wesen leisten kann, und indem er Männer dieser Art
dem Staate selbst zuzieht, nicht um sie her- 520
nach gehn zu lassen wohin jeder will, sondern um sich selbst ihrer für den Verein des Staates zu bedienen. — Richtig, sagte er; das hatte ich freilich vergessen. — Betrachte nun, o Glaukon, fuhr ich fort, dafs wir den bei uns sich bildenden Philosophen kein Unrecht thun werden, sondern ganz gerechtes gegen sie aussprechen, wenn wir ihnen zumuthen für die Andern Sorge zu tragen und sie in Obhut zu halten. Wir werden ihnen nämlich sagen, dafs die in andern Staaten Philosophen werden billigerweise an den Arbeiten in denselben keinen Theil nehmen; denn sie bilden sich zu solchen von freien Stükken wider Willen der jedesmaligen Verfassung, und das sei ganz billig, dafs was von selbst

gewachsen ist, da es niemanden für seine Kost verpflichtet ist, auch nicht Lust hat jemanden Kostgeld zu bezahlen. Euch aber haben wir zu eurem und des übrigen Staates Besten wie in den Bienenstökken die Weisel und Könige erzogen und besser und vollständiger als die übrigen ausgebildet, so daſs ihr tüchtiger seid an beidem theilzunehmen. Ihr müſst also nun wieder herabsteigen jeder in seiner Ordnung zu der Wohnung der Uebrigen, und euch mit ihnen gewöhnen das Dunkle zu schauen. Denn gewöhnt ihr euch hinein: so werdet ihr tausendmal besser als die dortigen sehen, und jedes Schattenbild erkennen was es ist und wovon, weil ihr das schöne, gute und gerechte selbst in der Wahrheit gesehen habt. Und so wird uns und euch der Staat wachend verwaltet werden und nicht träumend, wie jezt die meisten von solchen verwaltet werden, welche Schattengefecht mit einander treiben und sich entzweien um die Obergewalt, als ob sie ein gar groſses Gut wäre. Das Wahre daran ist aber dieses, der Staat, in welchem die zur Regierung berufenen am wenigsten Lust haben zu regieren, wird nothwendig am besten und ruhigsten verwaltet werden, der aber entgegengesezte Regenten bekommen hat, auch entgegengesezt. — Ganz gewiſs, sagte er. — Meinst du nun, daſs unsere Zöglinge uns ungehorsam sein werden, wenn sie dies hören, und sich nicht jeder an seinem Theil im Staate werden mitplagen wollen, die übrige viele Zeit aber mit einander im reinen wohnen? — Unmöglich! antwortete er; denn nur Gerechtes fordern wir ja von Gerechten. Auf alle Weise jedoch werden sie nur recht wie zu etwas nothwendigem jeder zu

seiner Amtsführung gehn, ganz das Gegentheil von denen die jezt in den Staaten regieren. — Denn so verhält es sich, Freund, sprach ich. Wenn du denen, welche regieren sollen eine Lebensweise ausfindest, welche besser ist als das Regieren, dann kannst du es dahin brin- 521
gen, daſs der Staat wohl verwaltet werde; denn in einem solchen allein werden die wahrhaft Reichen regieren, die es nicht an Golde sind, sondern woran der Glükselige reich sein soll, an tüchtigem und vernunftmäſsigem Leben. Wenn aber Hungerleider und Arme an eigenem Gut an die öffentlichen Angelegenheiten gehn, in der Meinung von dort her Gutes an sich reiſsen zu müssen: so geht es nicht. Denn wird die Verwaltung etwas, warum man sich reiſst und schlägt: so muſs ein solcher einheimischer und innerer Krieg die Kriegführenden selbst und den übrigen Staat verderben. — Vollkommen richtig, sagte er. — Kennst du nun, sprach ich, eine andere Lebensweise, welche aus der bürgerlichen Gewalt wenig macht, als die der ächten Philosophie? — Keine beim Zeus, sprach er. — Nun aber sollen ja nicht Liebhaber des Regierens dazu gelangen, weil sie sonst als Mitbewerber darum streiten werden. — Freilich. — Welche Andere also willst du nöthigen mit der Fürsorge für den Staat sich zu befassen, als welche sowol dessen am kundigsten sind, wodurch ein Staat gut verwaltet wird, als auch welche zugleich andere Belohnungen kennen und eine andere Lebensweise als die staatsmännische? — Keine Andere, sagte er. —

Willst du also, daſs wir nun schon dieses überlegen, auf welche Weise wir zu solchen gelangen, und wie man sie ans Licht herauf-

bringt nach Art Einiger, von denen erzählt wird, sie seien aus der Unterwelt zu den Göttern hinaufgestiegen? — Wie sollte ich nicht wollen! sagte er. — Das ist nun freilich, scheint es, nicht wie sich eine Scherbe umwendet *, sondern es ist eine Umlenkung der Seele, welche aus einem gleichsam nächtlichen Tage zu dem wahren Tage des Seienden jene Auffahrt antritt, welche wir eben die wahre Philosophie nennen wollen. — Allerdings. — Also müssen wir sehen, welche unter allen Kenntnissen eine solche Kraft habe? — Wie sollten wir nicht! — Welche Wissenschaft also o Glaukon könnte wol ein solcher Zug sein für die Seele von dem Werdenden zu dem Seienden? Dieses aber fällt mir eben noch ein indem ich rede; sagten wir nicht, unsere Herrscher müſsten nothwendig in ihrer Jugend wakre Kriegskämpfer sein? — Das sagten wir. — Also muſs ja wol die Wissenschaft die wir suchen auch dieses noch dazu haben auſser jenem. — Was denn? — Kriegerischen Männern nicht unbrauchbar zu sein. — Das muſs sie, wenn es angeht. — In der Gymnastik und Musik aber sind sie uns ja zuvor schon unterwiesen worden. — So war es, sagte er. — Und die Gymnastik hat es doch ganz mit einem Werdenden und Vergänglichen zu thun, denn sie führt Aufsicht über Wachsthum und Verfall des Leibes. — Offenbar. — Diese also wäre nicht die gesuchte Wissenschaft. — Freilich nicht. —
522 Aber etwa die Musik, wie wir sie früher beschrieben haben? — Aber die war ja, sagte er, ein Gegenstük zur Gymnastik, wenn du dich erinnerst. Sie erzog durch Gewöhnungen unsere Wächter mittelst des Wohlklanges eine gewisse Wohlgestimmtheit nicht Wissenschaft

ihnen einflöſsend, und mittelst des Zeitmaaſses die Wohlgemessenheit, woneben sie in Reden noch anderes diesem ähnliches hatte, mochten es nun die fabelhafteren sein oder die der Wahrheit verwandteren; eine Wissenschaft aber, die zu demjenigen gut ist was du jezt suchst, war wol gar nicht in ihr. — Auf das genaueste, sprach ich, bringst du es mir in Erinnerung. Denn dergleichen hatte sie in der That nicht. Aber, bester Glaukon, wo wäre nun eine solche? Die Künste dünkten uns doch insgesammt unedel zu sein? — Freilich. — Also was für eine andere Kenntniſs bleibt uns noch übrig, wenn Musik Gymnastik und Gewerbskünste ausgeschlossen sind? Wohl, sagte ich, wenn wir auſser diesen nichts mehr finden können: so laſs uns etwas von dem nehmen, was sich auf sie alle bezieht. — Was doch? — Wie jenes gemeine, dessen alle Künste und Verständnisse und Wissenschaften noch dazu bedürfen, was auch jeder mit zuerst lernen muſs. — Was denn? sagte er. — Jenes schlichte, sprach ich, die Eins und zwei und drei zu verstehen; ich nenne es aber, um es kurz zusammenzufassen, Zahl und Rechnung. Oder ist es damit nicht so, daſs jegliche Kunst und Wissenschaft daran theilnehmen muſs? — Gar sehr, sagte er. — Nicht auch, sprach ich, die Kriegskunst? — Diese nun ganz nothwendig, sagte er. — Wenigstens, sagte ich, den Agamemnon stellt doch in der Tragödie Palamedes* überall als einen ganz lächerlichen Feldherrn dar. Oder besinnst du dich nicht, daſs er sagt, nachdem er die Zahl ausgemittelt, habe er die Ordnungen dem Heer eingerichtet vor Ilion, und die Schiffe und alles andere gezählt, als ob sie vorher wären ungezählt gewesen, und Aga-

memnon, wie es scheint, nicht einmal gewufst habe wieviel Füfse er hatte, wenn er ja nicht zählen konnte. Und was für ein Feldherr mufs er also wol gewesen sein? — Ein gar abgeschmakter, sagte er, wenn das wahr ist. — Wollen wir also nicht festsezen, dafs für einen Kriegsmann zählen und rechnen können eine nothwendige Kenntnifs sei? — Diese wol vorzüglich, sagte er, wenn er nur etwas von den Aufstellungen verstehn, ja wenn er nur ein Mensch sein soll. — Denkst du nun, sprach ich, über diese Kenntnifs eben das was ich?
523 — Was denn? — Sie mag wol zu dem auf die Vernunfteinsicht führenden, was wir suchen, ihrer Natur nach gehören, niemand aber sich ihrer recht als eines auf alle Weise zum Sein hinziehenden bedienen. — Wie, sagte er, meinst du das? — Ich will versuchen, sprach ich, deutlich zu machen wie es mir vorkommt. Wie ich aber bei mir selbst unterscheide, was ein Leitungsmittel zu dem ist, wovon wir reden, und was nicht, das betrachte zuerst mit mir, und stimme dann bei oder stimme ab, damit wir auch dieses deutlicher sehen, ob es so ist wie mir ahndet. — Zeige es nur, sagte er. — Ich zeige dir also, sprach ich, wenn du es siehst, in den Wahrnehmungen einiges, was gar nicht die Vernunft zur Betrachtung auffordert, als werde es schon hinreichend durch die Wahrnehmung bestimmt, anderes hingegen, was auf alle Weise jene herbeiruft zur Betrachtung, als ob dabei die Wahrnehmung nichts gesundes ausrichte. — Offenbar, sagte er, meinst du was sich nur von ferne zeigt und was nach Licht und Schatten gezeichnet ist. — Diesmal, sprach ich, hast du gar nicht getroffen, was ich meine. — Was

also, sagte er, meinst du denn? — Nicht auffordernd, sprach ich, ist das, was nicht in eine entgegengesezte Wahrnehmung zugleich ausschlägt; was aber dazu ausschlägt seze ich als auffordernd, weil die Wahrnehmung nun dieses um nichts mehr als sein Gegentheil kund giebt, sie mag nun von nahem darauf zukommen oder von weitem. So wirst du aber wol deutlicher sehen, was ich meine. Dies, sagen wir also, wären drei Finger, der kleinste und hier der andere und der mittlere. — Ja, sagte er. — Und denke, daſs ich von ihnen als in der Nähe gesehenen rede. Betrachte mir aber nun dieses an ihnen. — Was doch? — Ein Finger ist offenbar jeder von ihnen auf gleiche Weise, und in sofern ist es ganz einerlei, ob man ihn in der Mitte sieht oder am Ende, und ob er weiſs ist oder schwarz, stark oder dünn, und was noch mehr dergleichen, denn durch alles dieses wird die Seele der Meisten nicht aufgefordert die Vernunft weiter zu fragen, was wol ein Finger ist; denn nirgends hat ihnen derselbe Anblik gezeigt, daſs ein Finger auch das Gegentheil von einem Finger ist. — Freilich nicht, sagte er. — Dies wäre also offenbar nicht die Vernunft auffordernd oder aufregend. — Offenbar nicht. — Wie aber ihre Gröſse und Kleinheit? sieht auch die das Gesicht hinreichend, und so daſs es ihm keinen Unterschied macht, ob einer in der Mitte liegt oder am Ende? und erkennt eben so Dikke und Dünnheit, Weichheit und Härte das Gefühl? und zeigen nicht ebenfalls die andern Sinne dergleichen alles nur mangelhaft an? Oder geht es nicht jedem Sinne so*, daſs zuerst der über das Harte gesezte Sinn
auch über das Weiche muſs gesezt sein, und 524

der Seele wahrnehmend hartes und weiches als dasselbe meldet? — So ist es, sagte er. — Muſs nun nicht hiebei die Seele zweifelhaft werden, als was ihr doch die Wahrnehmung das harte andeutet, wenn sie doch dasselbe weich nennt, und so auch die des leichten und schweren, als was doch leicht und schwer, wenn sie doch das schwere als leicht und das leichte als schwer kund giebt. — Freilich, sagte er, müssen diese Aussagen der Seele gar wunderlich erscheinen und näherer Betrachtung bedürftig. — Natürlich also versucht die Seele bei dergleichen zuerst Ueberlegung und Vernunft herbeirufend zu erwägen, ob jedes solche angemeldete eins ist oder zwei. — Natürlich. — Und erscheint es als zwei, so ist doch jedes von beiden ein anderes und eines. — Ja. — Und wenn jedes von beiden Eins ist und beide zwei, so erkennt sie doch zwei gesonderte, denn ungesondert würde sie nicht zweie erkennen, sondern Eins. — Richtig. — Groſses freilich und kleines, sagten wir, sah auch das Gesicht, aber nicht gesondert, sondern als ein vermischtes. Nicht wahr? — Ja. — Um aber dieses deutlich zu machen ward die Vernunft genöthiget ebenfalls groſses und kleines zu sehen, nicht vermischt sondern getrennt, also auf entgegengesezte Weise wie jenes. — Richtig. — Und nicht wahr, von daher fiel es uns zuerst ein danach zu fragen, was wol recht das groſse und kleine ist? — Allerdings. — Und so nannten wir dann das eine das Erkennbare, das andere das Sichtbare. — Ganz richtig, sagte er. — Dieses nun wollte ich auch jezt sagen, daſs einiges auffordernd für die Vernunft ist, anderes nicht; was nemlich in die Sinne fällt zugleich mit seinem Gegentheil als

auffordernd sezend, was aber nicht als nicht erregend für die Vernunft. — Jezt verstehe ich es schon, sagte er, und es dünkt mich auch so. — Wie nun die Zahl und die Einheit, zu welchem von beiden scheinen sie dir zu gehören? — Ich weifs nicht, sagte er. — Berechne es nur, sprach ich, nach dem vorhergesagten. Denn wenn die Einheit deutlich genug an und für sich gesehen oder von sonst einem Sinne ergriffen wird: so könnte sie dann keine Hinleitung sein zum Wesen, eben wie wir von dem Finger sagten. Wenn aber mit ihr zugleich immer irgend ein Widerspiel von ihr gesehen wird, so dafs kein Ding mehr Eins zu sein scheint, als auch das Gegentheil davon; dann wäre schon eine weitere Beurtheilung nöthig, und die Seele würde müssen darüber bedenklich werden und den Gedanken in sich aufregend untersuchen und weiter fragen, was doch die Einheit selbst ist. Und so gehörte dann die Beschäftigung mit der Einheit unter jene leitenden und zur Beschauung 525
des seienden hinlenkenden. — Eben dieses aber, sagte er, hat die Wahrnehmung, die es mit dem Eins zu thun hat, ganz besonders an sich. Denn wir sehen dasselbige Ding zugleich als Eines und als unendlich vieles. — Wenn nun die Eins, sprach ich, so wird wol die gesammte Zahl eben dieses an sich haben. — Allerdings. — Das Zählen aber und Rechnen hat es ganz und gar mit der Zahl zu thun. — Freilich. — Dies also zeigt sich als leitend zur Wahrheit. — Auf ganz vorzügliche Weise. — Und gehört also unter die Kenntnisse die wir suchten. Denn dem Krieger ist es seiner Aufstellungen wegen nothwendig, dieses zu verstehen; dem Philosophen aber*, weil er sich da-

bei über das Sichtbare und das Werden erheben und das Wesen ergreifen mufs, oder er ist doch nie der eigentliche Rechner. — So ist es, sagte er. — Unser Staatswächter aber ist ein Krieger und ein Philosoph. — Wie sollte er nicht! — So wäre denn die Kenntnifs ganz geeignet, o Glaukon, sie gesezlich einzuführen, und die, welche an dem gröfsten im Staate theilhaben sollen zu überreden, dafs sie sich an die Rechenkunst geben und sich mit ihr beschäftigen, nicht auf gemeine Weise, sondern bis sie zur Anschauung der Natur der Zahlen gekommen sind durch die Vernunft selbst, nicht Kaufs und Verkaufs wegen wie Handelsleute und Krämer darüber nachsinnend, sondern zum Behuf des Krieges und wegen der Seele selbst und der Leichtigkeit ihrer Umkehr von dem Werden zum Sein und zur Wahrheit. — Sehr wohl gesprochen, sagte er. — Und nun, sprach ich, begreife ich auch, nachdem die Kenntnifs des Rechnens so beschrieben ist, wie herrlich sie ist und uns vielfältig nüzlich zu dem was wir wollen, wenn einer sie des Wissens wegen betreibt und nicht etwa des Handels wegen. — Wie so, sagte er? — Dadurch ja was wir eben sagten, wie sehr sie die Seele in die Höhe führt und sie nöthiget mit den Zahlen selbst sich zu beschäftigen, nimmer zufrieden, wenn einer ihr Zahlen, welche sichtbare und greifliche Körper haben, vorhält und darüber redet. Denn du weifst doch, die sich hierauf verstehen, wenn einer die Einheit selbst im Gedanken zerschneiden will, wie sie ihn auslachen und es nicht gelten lassen; sondern wenn du sie zerschneidest, vervielfältigen jene wieder, aus Furcht, dafs die Einheit etwa nicht als Eins, sondern

als viele Theile angesehen werde. — Ganz richtig, sagte er. — Was meinst du nun, Glaukon, wenn jemand sie fragte, Ihr wunderlichen, 526
von was für Zahlen redet ihr denn, in welchen die Einheit so ist wie ihr sie wollt, jede ganz jeder gleich und nicht im mindesten verschieden, und keinen Theil in sich habend, was denkst du würden sie antworten? — Ich denke dieses, daſs sie von denen reden, welche man nur denken kann, unmöglich aber auf irgend eine andere Art handhaben. — Siehst du also, sprach ich, Lieber, wie nothwendig diese Kenntniſs uns in der That sein muſs, da sie die Seele so offenbar nöthigt sich der Vernunft selbst zu bedienen zum Behuf der Wahrheit selbst? — Gar sehr freilich, sagte er, theile sie dieses. — Und wie hast du wol dies schon bemerkt, wie die, welche von Natur Zahlkünstler sind, auch in allen andern Kenntnissen sich schnell fassend zeigen*, die von Natur langsamen aber, wenn sie im Rechnen unterrichtet und geübt sind, sollten sie auch keinen andern Nuzen daraus ziehn, wenigstens darin alle gewinnen, daſs sie in schneller Fassungskraft sich selbst übertreffen. — So ist es, sagte er. — Und gewiſs auch, wie ich denke, wirst du nicht leicht vieles finden, was dem Lernenden und Uebenden so viel Mühe machte als eben dieses. — Gewiſs nicht. — Aus allen diesen Gründen also dürfen wir die Kenntniſs nicht loslassen, sondern die edelsten Naturen müssen darin unterwiesen werden. — Ich stimme ein, sagte er. —

Dies eine also, sprach ich, stehe uns fest. Das andere aber, was damit zusammenhängt, wollen wir auch sehn ob uns das etwas nüzt? — Welches, fragte er? oder meinst du die

Meſskunst? — Eben diese, sprach ich. — Was nun an ihr auf das Kriegswesen Bezug hat, sagte er, so ist wol offenbar, daſs dieses nüzt. Denn um Lager abzustekken, feste Pläze einzunehmen, das Heer zusammenzuziehn oder auszudehnen und für alles was die Richtung des Heeres in den Gefechten selbst und auf den Märschen betrift, wird es einen groſsen Unterschied machen ob einer ein Meſskünstler ist oder nicht. — Zu dem allen, sagte ich, ist freilich ein sehr kleiner Theil der Rechenkunst und der Meſskunst hinreichend; der gröſsere und weiter vorschreitende Theil derselben aber, laſs uns zusehen ob der einen Bezug hat auf jenes, nemlich zu machen, daſs die Idee des Guten leichter gesehen werde. Es trägt aber, sagten wir, alles dasjenige hiezu bei, was die Seele nöthiget sich nach jener Gegend hinzuwenden, wo das seligste von allem Seienden sich befindet, welches eben sie auf jede Weise sehen soll. — Richtig gesprochen, sagte er. — Also wenn die Meſskunst uns nöthiget das Sein anzuschauen, so nuzt sie; wenn das Werden, so nuzt sie nicht. — Das behaupten
527 wir freilich. — Und dieses, sprach ich, wird uns wol niemand, wer nur ein weniges von Meſskunst versteht, bestreiten, daſs diese Wissenschaft ganz anders ist, als die welche sie bearbeiten darüber reden. — Wie so? — Sie reden nemlich gar lächerlich und nothdürftig; denn es kommt heraus*, als ob sie etwas ausrichteten, und als ob sie eines Geschäftes wegen ihren ganzen Vortrag machten, wenn sie quadriren, verlängern, zusammennehmen und was sie sonst für Ausdrükke haben; die ganze Sache aber wird bloſs der Erkenntniſs wegen betrieben. — Allerdings, sagte er. — Und

ist nicht auch noch dies einzuräumen? — Was doch. — Daſs wegen der Erkenntniſs des immer seienden, nicht des bald entstehenden bald vergehenden? — Leicht einzuräumen, sagte er. Denn offenbar ist die Meſskunst die Kenntniſs des immerseienden. — Also, Bester, wäre sie auch eine Leitung der Seele zum Wesen hin und ein Bildungsmittel philosophischer Gesinnung, daſs man nemlich oben habe, was wir jezt gar nicht geziemend nach unten halten. — So sehr als möglich thut sie das. — So sehr als möglich müssen wir also, sprach ich, darauf halten, daſs dir die Leute in deinem Schönstaate * der Geometrie nicht unkundig seien. Und auch der Nebengewinn davon ist nicht unbedeutend. — Welcher? — Dessen du erwähntest in Bezug auf den Krieg; ja auch bei allen andern Kenntnissen, um sie vollkommner aufzufassen, wird ein gewaltiger Unterschied sein zwischen denen, die sich mit Geometrie abgegeben haben und die nicht. — Ein gänzlicher beim Zeus, sagte er. — Also diese zweite Kenntniſs wollen wir unserer Jugend aufgeben. — Das wollen wir. —

Und wie? die Sternkunde etwa als die dritte? oder meinst du nicht? — Ich gewiſs, sagte er. Denn die Zeiten immer genauer zu bemerken der Monate sowol als der Jahre ist nicht nur dem Akkerbau heilsam und der Schiffahrt, sondern auch der Kriegskunst nicht minder. — Wie anmuthig du bist, sprach ich, daſs du scheinst die Leute zu fürchten, sie möchten meinen du wollest unnüze Kenntnisse aufbringen. Das aber ist die Sache, nichts geringes, jedoch schwer zu glauben, daſs durch jede dieser Kenntnisse ein Sinn der Seele gereinigt wird und aufgeregt, der unter andern

Beschäftigungen verloren geht und erblindet,
da doch an dessen Erhaltung mehr gelegen
ist als an tausend Augen; denn durch ihn al-
lein wird die Wahrheit gesehen. Die nun
dieser Meinung auch sind, werden deine Rede,
es ist nicht zu sagen wie, vortreflich finden;
die aber hiervon noch nichts irgend gemerkt
haben, werden ganz natürlich glauben, daſs
du nichts sagest. Denn einen andern Nuzen,
der der Rede werth wäre, sehn sie nicht dabei.
So sieh nun lieber gleich, zu welchen von bei-
528 den du redest, oder ob du für keinen von beiden
Theilen *, sondern dein selbst wegen vorzüglich
die Sache untersuchst, nur aber auch nieman-
den miſsgönnen willst, wer etwa noch einen
Nuzen davon haben kann. — So, sprach er, will
ich am liebsten vorzüglich mein selbst wegen
reden sowol als auch fragen und antworten. —
So lenke denn, sprach ich, wieder zurük. Denn
nicht richtig haben wir jezt eben das nächste
an der Meſskunde angegeben. — Wie so, fragte
er. — Indem wir, sprach ich, nach der Fläche
gleich den Körper in Bewegung nahmen, ohne
ihn zuvor an und für sich betrachtet zu haben.
Und es wäre doch recht, gleich nach der zwei-
ten Ausdehnung die dritte zu nehmen. Diese
hat es aber zu thun mit der Ausdehnung des
Würfels und mit allem was Tiefe hat. — Rich-
tig, sagte er. Aber dies, o Sokrates, scheint
noch nicht gefunden zu sein. — Und zwar,
sprach ich, aus doppelter Ursache; sowol weil
kein Staat den rechten Werth darauf legt, wird
hierin nur wenig erforscht bei der Schwierig-
keit der Sache, als auch bedürfen die Forschen-
den eines Anführers, ohne den sie nicht leicht
etwas finden werden, und der wird sich zu-
erst schwerlich finden, und wenn er sich auch

fände, würden ihm, wie die Sache jezt steht, die, welche in diesen Dingen forschen, weil sie sich selbst zuviel dünken, nicht gehorchen. Wenn aber ein ganzer Staat sich an die Spize stellte, der die Sache gehörig zu schäzen wüſste: so würden sowol diese gehorchen als auch die Sache würde, wenn anhaltend und angestrengt untersucht, wol ans Licht kommen müssen, wie sie sich verhält, da sie schon jezt, wiewol von den meisten gar nicht geachtet, sondern eher gehemmt, und von den Forschenden selbst, welche die rechte Einsicht nicht haben, nur so weit als sie nüzlich ist, dennoch dem allen zum Troz vermöge ihres innern Reizes gedeiht, und man sich gar nicht wundern muſs, daſs sie so weit ans Licht gekommen ist. — Anziehend, sagte er, ist sie freilich ganz besonders. Aber erkläre mir noch deutlicher, was du eben meintest. Die ganze Lehre von den Ebenen nanntest du doch Geometrie. — Ja, sprach ich. — Und dann zunächst ihr erst die Astronomie, darauf aber lenktest du um. — Eilfertig, sprach ich, alles recht schnell durchzunehmen, verspätete ich mich vielmehr. Denn da die Methode die Tiefe oder das Körperliche zu finden das nächste war, übersprang ich diese, weil es mit der Untersuchung noch lächerlich steht, und nannte nächst der Meſskunde die Sternkunde, die es mit der Bewegung des körperlichen zu thun hat. — Richtig gesprochen. — So wollen wir denn, sprach ich, die Sternkunde als die vierte sezen, als würde die jezt ausgelassene sich schon einstellen, wenn nur ein Staat sich darum bekümmerte. — Natürlich! sagte er. Und was du mir eben tadeltest, o Sokrates, wegen der Sternkunde, daſs ich sie auf gemeine Art ge-

lobt, so will ich sie jezt so wie du sie auch treibst loben. Denn das dünkt mich jedem
529 deutlich, daſs diese die Seele nöthigt nach oben zu sehen, und von dem hiesigen dorthin führt. — Vielleicht, sprach ich, ist es jedem deutlich auſser mir; denn mir scheint es nicht so. — Sondern wie? — Daſs sie, wie sich jezt die, welche sie als Philosophie erheben wollen, mit ihr beschäftigen, grade unterwärts sehen macht. — Wie meinst du das? fragte er. — Gar vornehm, sprach ich, scheinst du mir die Kenntniſs von dem was droben ist bei dir selbst zu bestimmen was sie ist. Denn du wirst wol auch, wenn einer Gemälde an der Dekke betrachtet und hinaufgerekt etwas unterscheidet, glauben, daſs der mit der Vernunft betrachtet und nicht mit den Augen. Vielleicht nun ist deine Ansicht die rechte, meine aber einfältig. Denn ich kann wieder nicht glauben, daſs irgend eine andere Kenntniſs die Seele nach oben schauen mache als die des seienden und unsichtbaren; mag einer nun* nach oben gerekt oder nach unten blinzelnd hievon etwas lernen. Wenn aber einer auch noch so sehr nach oben gerekt nur irgend wahrnehmbares in sich aufzunehmen trachtet: so läugne ich sogar, daſs er etwas lerne, weil es von nichts dergleichen eine Wissenschaft giebt, und daſs je seine Seele aufwärts schaue, sondern nur unterwärts, und wenn er auch ganz auf dem Rükken liegend in die Höhe gukte zu Wasser oder zu Lande. — Da ist mir recht geschehen, sagte er, und wohlverdient hast du mich gescholten. Aber wie meinst du, müsse man die Sternkunde anders lernen als jezt geschieht, wenn sie mit Augen für das was wir meinen erlernt werden

den soll. — So, sprach ich, daſs man diese
Gebilde am Himmel, da sie doch im sichtba-
ren gebildet sind, zwar für das beste und voll-
kommenste in dieser Art halte, aber doch weit
hinter dem wahrhaften zurükbleibend, in was
für Bewegungen die Geschwindigkeit, welche
ist, und die Langsamkeit, welche ist, sich nach
der wahrhaften Zahl und allen wahrhaften Fi-
guren gegen einander bewegen und was darin
ist* forttreiben, welches alles nur mit der Ver-
nunft zu fassen ist, mit dem Gesicht aber
nicht. Oder meinst du etwa? — Keineswe-
ges wol. — Also, sprach ich, jene bunte Ar-
beit am Himmel muſs man nur als Beispiele
gebrauchen um jenes nemlich zu erlernen, wie
wenn einer auf des Daidalos oder eines an-
dern Künstlers oder Malers vortreflich gezeich-
nete und fleiſsig ausgearbeitete Vorzeichnun-
gen* trifft. Denn wenn einer, der sich auf Meſs-
kunde versteht, diese sieht, so wird er wol
finden, daſs sie vortreflich gearbeitet sind, aber
lächerlich doch diese im Ernst darauf anzusehn,
als ob man darin das Wesen des Gleichen oder
Doppelten oder irgend eines anderen Verhält-
nisses fassen könnte. — Wie sollte das nicht 530
lächerlich sein! sagte er. — Meinst du nun
nicht, sprach ich, es werde dem wahrhaft Stern-
kundigen eben so ergehen, wenn er die Bewe-
gungen, der Gestirne betrachtet? er werde zwar
glauben so vortreflich als nur immer derglei-
chen Werke zusammengesezt sein können, sei
gewiſs von dem Bildner des Himmels dieser
und was in ihm ist auch zusammengesezt;
aber das Verhältniſs der Nacht zum Tage und
dieser zum Monat und des Monates zum Jahr
und der andern Gestirne zu diesen und unter
sich, meinst du nicht er werde den für unge-

reimt halten, welcher behauptet, diese erfolgen immer auf die gleiche Weise ohne je um das mindeste abzuweichen, da sie doch Körper haben und sichtbar sind, und man müsse auf jede Weise versuchen an ihnen das Wesen zu erfassen? — Das dünkt mich nun auch, sprach er, da ich dich höre. — Also, sprach ich, um uns der Aufgaben zu bedienen, welche sie darbietet, wollen wir wie die Meſskunde so auch die Sternkunde herbeiholen, was aber am Himmel ist lassen, wenn es uns anders darum zu thun ist, wahrhaft der Sternkunde uns befleiſsigend das von Natur vernünftige in unserer Seele aus unbrauchbarem brauchbar zu machen. — Da giebst du vielmal mehr zu thun als jezt bei der Sternkunde geschieht. — Und ich denke wol, sagte ich, wir werden es mit allem andern eben so einrichten müssen, wenn wir als Gesezgeber etwas nuz sein wollen.

Aber was hast du nun noch in Erinnerung zu bringen von hieher gehörigen Kenntnissen? — Nichts jezt sogleich, sagte er. — Aber die Bewegung selbst, sprach ich, stellt uns nicht eine, sondern mehrere Arten dar; sie nun insgesammt mag ein Sachkundiger aufzuführen wissen, die aber auch uns gleich auffallen, deren sind zwei. — Was für welche? — Es scheinen ja, sprach ich, wie für die Sternkunde die Augen gemacht sind, so für die harmonische Bewegung die Ohren gemacht, und dieses zwei verschwisterte Wissenschaften zu sein, wie die Pythagoräer behaupten und wir zugeben, oder wie sonst thun? — Zugeben. — Also sprach ich, weil das eine weitläuftige Sache ist, wollen wir nur von jenen vernehmen, was sie darüber sagen, und ob noch etwas anderes zu diesem; wir aber wollen auſser dem allen das

unsrige wol in Acht nehmen. — Was doch?
— Daſs nicht unseren Zöglingen einfalle etwas
hievon unvollständig zu lernen, so daſs es nicht
jedesmal dahin ausgeht, worauf alles führen
soll, wie wir eben von der Sternkunde sagten.
Oder weiſst du nicht, daſs sie es mit der Har-
monie eben so machen? wenn sie nemlich die 531
wirklich gehörten Accorde und Töne gegen ein-
ander messen, mühen sie sich eben wie die
Sternkundigen mit etwas ab, womit sie nicht
zu Stande kommen. — Bei den Göttern, sagte
er, und gar lächerlich halten sie bei ihren so-
genannten Heranstimmungen* das Ohr hin, als
ob sie den Ton von seinem Nachbar ablauschen
wollten, da denn einige behaupten sie hätten
noch einen Unterschied des Tones, und dies sei
das kleinste Intervall, nach welchem man mes-
sen müsse, andere aber läugnen es und sagen,
sie klängen nun schon ganz gleich, beide aber
halten das Ohr höher als die Vernunft. — Du,
sprach ich, meinst jene Guten, welche die Sai-
ten ängstigen und quälen und auf den Wir-
beln spannen. Damit aber die Erzählung nicht
zu lang werde, will ich dir die Schläge mit
dem Hammer und das Ansprechen und Ver-
sagen und die Sprödigkeit der Saiten, diese
ganze Geschichte will ich dir schenken, und
läugne, daſs diese Leute etwas von der Sache
sagen, sondern vielmehr jene, von denen wir
eben sagten, wir wollten sie der Harmonie we-
gen befragen. Denn diese hier machen es eben
so wie jene Astronomen, nemlich sie suchen
in diesen wirklich gehörten Accorden die Zah-
len, aber sie steigen nicht zu Aufgaben, um zu
suchen welches harmonische Zahlen sind und
welches nicht, und weshalb beides. — Das ist
auch, sagte er, eine gar wundervolle Sache. —

Sehr nüzlich allerdings, sprach ich, für die Auffindung des Guten und Schönen, wenn man sie aber auf andere Weise betreibt, ganz unnüz. — Wahrscheinlich wol, sagte er. — Ich meines Theils denke, fuhr ich fort, wenn die Bearbeitung der Gegenstände, die wir bis jezt durchgegangen sind, auf deren Gemeinschaft unter sich und Verwandtschaft gerichtet ist und sie zusammengebracht werden wie sie zusammen gehören, so kann diese Beschäftigung schon etwas beitragen zu dem was wir wollen, und ist dann keine unnüze Mühe; wenn aber nicht, so ist sie unnüz. — So ahndet auch mir, sagte er, aber das ist gar ein groſses Werk, o Sokrates. — Schon das Vorspiel, sprach ich, oder was meinst du? Oder wissen wir nicht, daſs alles dies nur das Vorspiel ist zu der Melodie, welche eigentlich soll erlernt werden? Denn du meinst doch nicht, daſs die in diesen Dingen stark sind, schon die Dialektiker sind? — Nein beim Zeus, auſser nur gar wenige von denen die mir bekannt geworden. — Aber auch das doch nicht, daſs solche, die nicht einmal vermögen irgend Rede zu stehen oder zu fordern, irgend etwas wissen werden von dem was man wie wir sagen wissen muſs? — Auch das gewiſs nicht, sagte er. — Also dieses, o Glaukon, ist nun wol die Melodie oder der Saz selbst, was die Dialektik ausführt? von dem
532 auch, wie er nur mit dem Gedanken gefaſst wird, jenes Vermögen des Gesichts ein Abbild ist, von welchem wir sagten, daſs es bestrebt sei auf die Thiere selbst zu schauen und auf die Gestirne selbst ja zulezt auch auf die Sonne selbst. So auch wenn einer unternimmt Rede zu geben, der zielt ohne alle Wahrnehmung nur mittelst des Wortes und Gedanken

auf das selbst was jedes ist; und wenn er nicht eher abläſst*, bis er, was das Gute selbst ist, mit der Erkenntniſs gefaſst hat, dann ist er an dem Ziel alles Erkennbaren, wie jener dort am Ziel alles Sichtbaren. — Auf alle Weise. — Und diesen Weg nennst du den nicht den dialektischen? — Wie sonst? — Die Lösung aber* von den Banden und die Umwendung von den Schatten zu den Bildern selbst und zum Licht, und das Hinaufsteigen aus dem unterirdischen Aufenthalt an den Tag und dort auf die Thiere und Pflanzen selbst zwar und auf das Licht der Sonne nur mit Unvermögen hinschauen, wohl aber auf deren Abbilder im Wasser, hier aber auf göttliche Abbilder und Schatten des Seienden nicht der Bilder Schatten, welche durch ein anderes in Vergleich mit der Sonne eben solches Licht abgeschattet wären: das ist die Kraft, welche die gesammte Beschäftigung mit den Künsten besizt, welche wir durchgenommen haben; und solche Anleitung gewähren sie dem besten in der Seele zum Anschauen des treflichsten unter dem Seienden wie dort dem untrüglichsten am Leibe zu der des glänzendsten in dem körperlichen und sichtbaren Gebiet. — Ich, sprach er, nehme es so an; wiewol es mir gar schwer scheint es anzunehmen, dann aber auch wieder schwer es nicht anzunehmen. Doch, denn man muſs das ja nicht diesmal nur hören, sondern noch gar oft darauf zurükkommen, laſs uns sezen, dies verhielte sich wie eben gesagt wird, und laſs uns nun zu dem Saz selbst gehen und ihn eben so durchnehmen, wie wir das Vorspiel durchgenommen haben. Sprich daher, welches ist das eigenthümliche Wesen der Dialektik, in was für Arten zerfällt sie, und wel-

ches sind die Wege zu ihr; denn diese wären es nun endlich, dünkt mich, die dahin führen, wo für den Angekommenen Ruhe ist vom Wege und Ende der Wanderschaft. — Du wirst nur, sprach ich, lieber Glaukon, nicht mehr im Stande sein zu folgen! Denn an
533 meiner Bereitwilligkeit soll es nicht liegen und du sollst nicht mehr nur ein Bild dessen, wovon wir reden, sehen, sondern die Sache selbst so gut sie sich mir wenigstens zeigt; ob nun richtig oder nicht, das darf ich nicht behaupten, aber daſs es etwas solches giebt muſs behauptet werden. Nicht wahr? — Nothwendig. — Nicht auch, daſs allein die Kraft der Dialektik es dem zeigen kann, welcher der erwähnten Dinge kundig ist, sonst aber es nicht möglich ist? — Auch dies, sagte er, darf man behaupten. — Und dies wenigstens, sprach ich, wird uns wol niemand bestreiten, wenn wir sagen, daſs, was jegliches selbst sei, dies keine andere Wissenschaft sucht ordentlich von allem zu finden, sondern alle andere Künste sich entweder auf der Menschen Vorstellungen und Begierden beziehn oder auch mit Hervorbringen und Zusammensezen oder mit Pflege des Hervorgebrachten und Zusammengesezten zu thun haben, die übrigen aber, denen wir zugaben daſs sie sich etwas mit dem Seienden befassen, die Meſskunde und was mit ihr zusammenhängt sehen wir wol wie sie zwar träumen von dem Seienden ordentlich wachend aber es wirklich zu erkennen nicht vermögen, so lange sie Annahmen voraussezend diese unbeweglich lassen, indem sie keine Rechenschaft davon geben können. Denn wovon der Anfang ist, was man nicht weiſs, Mitte und Ende also aus diesem, was man

nicht weiſs, zusammengeflochten sind, wie soll
wol, was auf solche Weise angenommen wird,
jemals eine Wissenschaft sein können? — Keine
gewiſs! sagte er. — Nun aber, sprach ich, geht
die dialektische Methode allein auf diese Art
alle Voraussezungen aufhebend grade zum An-
fange selbst, damit dieser fest werde, und das
in Wahrheit in barbarischen Schlamm ver-
grabene Auge der Seele zieht sie gelinde her-
vor und führt es aufwärts, wobei sie als Mit-
dienerinnen und Mitleiterinnen die angeführ-
ten Künste gebraucht, welche wir zwar mehr-
mals Wissenschaften genannt haben, der Ge-
wohnheit gemäſs, die aber eines andern Na-
mens bedürfen, der mehr besagt als Meinung
aber dunkler ist als Wissenschaft — wir haben
sie aber schon früher irgendwo Verständniſs
genannt; indeſs denke ich müssen die nicht
über die Wörter streiten, denen eine so groſse
Untersuchung wie uns vorliegt. — Freilich
nicht! sagte er, sondern wenn eines nur * das
bestimmt bezeichnet für den Vortrag was man
bei sich denkt. — Es beliebt uns also, sprach
ich, wie zuvor die erste Abtheilung Wissen-
schaft zu nennen, die zweite Verständniſs, die
dritte Glaube, die vierte Wahrscheinlichkeit;
und diese beiden zusammengenommen Meinung, 534
jene beiden aber Erkenntniſs. Und Meinung
hat es mit dem Werden zu thun, Erkenntniſs
mit dem Sein; und wie sich Sein zum Werden
verhält, so Erkenntniſs zur Meinung, nämlich
Wissenschaft zum Glauben, und Verständniſs
zur Wahrscheinlichkeit. Das Verhältniſs dessen
aber, worauf sich diese beziehn, das vorstell-
bare und erkennbare, und die zwiefache Thei-
lung jedes von beiden wollen wir lassen, o
Glaukon, um nicht in noch vielmal gröſsere

Untersuchungen zu gerathen als die vorigen. — Mir meinestheils, sagte er, gefällt das übrige alles, so weit ich folgen kann, gleichfalls. — Nennst du nun auch den den Dialektiker, der die Erklärung des Seins und Wesens eines jeden faſst? Und wer die nicht hat, wirst du nicht von dem, in wie fern er nicht im Stande ist sich und Andern Rede zu stehn, in so fern auch läugnen er habe hievon Erkenntniſs? — Wie könnte ich es wol behaupten? — Also auch eben so mit dem Guten, wer nicht im Stande ist die Idee des Guten von allem andern aussondernd durch Erklärung zu bestimmen, und wer nicht wie im Gefecht durch alle Angriffe sich durchschlagend, sie nicht nach dem Schein, sondern nach dem Sein zu verfechten suchend durch dies alles mit einer unüberwindlichen Erklärung durchkommt, von dem wirst du auch weder, daſs er das Gute selbst erkenne, behaupten wollen, wenn es sich so mit ihm verhält, noch auch irgend ein anderes Gute; sondern wenn er irgend ein Bild davon trift, daſs er es durch Meinung nicht durch Wissenschaft treffe, und daſs er dieses Leben verträumend und verschlummernd, ehe er hier erwacht ist, in die Unterwelt kommt und vollkommen in den tiefsten Schlaf versinkt. — Beim Zeus, sagte er, gar sehr werde ich das alles sagen. — Und deine eignen Kinder, die du jezt in unsrer Rede erziehst und bildest, wenn du die je in der Wirklichkeit erzögest, würdest du sie doch gewiſs nicht lassen, wenn sie unvernünftig wären, wie Figuren* den Staat regieren und das wichtigste von ihnen abhängig machen? — Freilich nicht. — Sondern du wirst es ihnen zum Gesez machen, derjenigen Bildung vorzüglich nachzustreben, durch welche

sie in Stand gesezt werden so viel möglich als Wissende zu fragen und zu antworten. — Dies Gesez werde ich allerdings geben mit dir. — Scheint dir nun nicht, sprach ich, die Dialektik recht wie der Sims über allen anderen Kenntnissen zu liegen, und über diese keine andere Kenntnifs mehr mit Recht aufgesezt werden zu können, sondern es mit den Kenntnissen hier ein Ende zu haben? — Mir wol! sagte er.

Nun ist dir also noch die Vertheilung übrig, 535
sprach ich, wem wir diese Kenntnisse mittheilen wollen und auf welche Weise? — Offenbar, sagte er. — Erinnerst du dich nun noch unserer ersten Auswahl der Herrscher, was für welche wir ausgewählt haben? — Wie sollte ich nicht! sagte er. — Uebrigens nemlich meintest du, müsse man jene Naturen auswählen; denn man müsse die festesten und tapfersten vorziehen und nach Vermögen die wohlgestaltetsten. Aufserdem aber müssen wir nun noch suchen nicht nur edle und muthige von Gesinnung, sondern auch die für diesen Unterricht günstigen Anlagen müssen sie haben. — Und welche bezeichnest du als solche? — Scharfblikk, o Bester, sprach ich, müssen sie mitbringen, und nicht schwer lernen. Denn viel eher noch wird die Seele muthlos bei schwierigen Kenntnissen als bei Leibesübungen. Denn die Anstrengung ist ihr eigenthümlicher, weil sie ausschliefsend ist und sie sie nicht mit dem Körper theilt. — Richtig, sagte er. — Und einen von gutem Gedächtnifs müssen wir suchen, der auch unermüdlich ist und aufserordentlich arbeitslustig. Oder wie meinst du sonst werde einer jenes körperliche alles durcharbeiten können, und noch so grofse Aufgaben des Lernens und Nachdenkens vollen-

den? — Keiner gewifs, sagte er, der nicht in jedem Sinne gutgeartet ist. — Der jezige Fehler wenigstens, sprach ich, und die Geringschäzung ist der Philosophie hieraus entstanden, dafs man sich nicht gehörig mit ihr abgiebt; denn nicht Unächte sollten es thun, sondern Aechte. — Wie meinst du das? — Zuerst, sagte ich, mufs einer an der Arbeitsamkeit nicht hinken, der sich mit ihr abgeben will, dafs er halb arbeitslustig ist und halb träge. Und so ist es doch, wenn einer zwar die Leibesübungen liebt und die Jagd, und wo es auf den Leib ankommt sich gern anstrengt, aber weder lernlustig ist noch hörlustig noch forschlustig, sondern in dem allen sich ungern anstrengt. Eben so hinkt nun auch, wer seine Arbeitslust nur auf die entgegengesezte Seite geworfen hat. — Vollkommen richtig. — Und werden wir nicht auch in Bezug auf die Wahrheit eine Seele für verstümmelt halten müssen, welche das freiwillig falsche zwar hafst, es nicht leidend an sich selbst, und wenn Andere lügen in heftigen Unwillen gerathend, das unfreiwillige aber sich leicht gefallen läfst, und wenn man sie auf der Unwissenheit ertappt nicht unwillig wird, sondern gar lustig nach Schweineart in der Dummheit herumsudelt. — Allerdings, sagte er. — Auch was
536 Besonnenheit anlangt und Tapferkeit und Grofsmuth nnd alle Theile der Tugend mufs man nicht weniger darauf achten, wer unächt ist und wer ächt. Denn wer dergleichen nicht zu unterscheiden weifs, es sei ein Einzelner oder ein Staat, der hat dann ohne es zu wissen hinkende und unächte, worin er nun eben auf solche treffe, jener zu Freunden, dieser zu Anführern. — Gar sehr, sagte er, verhält es sich

so. — Wir aber müssen uns vor allem der Art gewaltig hüten, so daſs, wenn wir nur Geradgliedrige und Geradsinnige zu so groſsen Unterweisungen und Uebungen zulassen und ausbilden, die Gerechtigkeit selbst uns nicht wird tadeln können und wir den Staat und die Verfassung retten werden; bringen wir aber Ungeschikte dazu, so werden wir ganz das Gegentheil bewirken und der Philosophie noch mehr Gelächter zuziehn. — Das wäre ja schmählich, sagte er. — Freilich, sprach ich. Aber Lächerliches scheint auch mir gegenwärtig begegnet zu sein. — Was doch? — Ich vergaſs, daſs wir scherzten, und habe die Rede zu scharf gespannt. Denn indem ich sprach, blikte ich zugleich auf die Philosophie, und da ich sie so unwürdig geschmäht sah, scheint mir, daſs ich unwillig und ereifert über die Schuldigen zu ernst gesprochen habe was ich sprach. — Nein beim Zeus, sagte er, für mich wenigstens als Zuhörer nicht. — Wol aber für mich, sprach ich, als Redner. Das aber laſs uns nicht vergessen, daſs bei unserer ersten Wahl wir Alte gewählt haben, bei der jezigen dies aber nicht angehn wird. Denn es ist dem Solon nicht zu glauben, daſs alternd einer noch viel zu lernen vermag, sondern noch weniger als zu laufen; vielmehr gehören alle groſsen und anhaltenden Anstrengungen der Jugend. — Nothwendig, sagte er. — Was nun zum Rechnen und zur Meſskunde und zu allen den Vorübungen gehört, die vor der Dialektik hergehn sollen, das müssen wir ihnen als Knaben vorlegen, indem wir jedoch die Form der Belehrung nicht als einen Zwang zum Lernen einrichten. — Warum nicht? — Weil, sprach ich, kein Freier irgend eine Kenntniſs auf

knechtische Art lernen mufs. Denn die kör-
perlichen Anstrengungen, wenn sie auch mit
Gewalt geübt werden, machen den Leib um
nichts schlechter, in der Seele aber ist keine
erzwungene Kenntnifs bleibend. — Richtig,
sagte er. — Nicht also mit Gewalt, o Bester,
sprach ich, sondern spielend beschäftige die
537 Knaben mit diesen Kenntnissen, damit du auch
desto besser sehn könnest, wohin ein jeder von
Natur sich neigt. — Das hat wol Grund, sagte
er. — Erinnerst du dich nun nicht, sprach ich,
dafs wir sagten, man müsse die Knaben auch
in den Krieg zu Pferde als Zuschauer führen,
und wenn es einmal sicher ist sie auch ganz
nahe hinzubringen und sie Blut kosten lassen,
wie man es mit den jungen Hunden macht?
— Defs erinnere ich mich. — In allem diesem
nun, in den Anstrengungen, dem Unterricht und
den Gefahren, mufs man, die jedesmal am tüch-
tigsten hineingehn, in eine gewisse Liste ein-
tragen. — In welchem Alter? fragte er. —
Wenn sie, sprach ich, von den nothwendigen
Leibesübungen losgesprochen werden. Denn
diese Zeit, währe sie nun zwei oder drei Jahre,
kann unmöglich noch etwas anderes ausrich-
ten; denn Müdigkeit und Schlaf sind dem Ler-
nen feind, auch ist dies selbst nicht eine von
den kleinsten Prüfungen, wie sich jeder in den
Leibesübungen zeigt. — Wie sollte es nicht.
— Nach dieser Zeit aber, sprach ich, von
zwanzig Jahren an sollen die vorzüglichen grö-
fsere Ehre vor den andern geniefsen, und die
den Knaben zerstreut vorgetragenen Kenntnisse
müssen für sie zusammengestellt werden zu
einer Uebersicht der gegenseitigen Verwandt-
schaft der Wissenschaften und der Natur des
Seienden. — Wenigstens, sprach er, wird nur

das so erlernte fest sein, wem man es auch
beigebracht hat. — Und, sagte ich, die stärkste
Probe, wo eine dialektische Natur ist und wo
nicht. Denn wer in diese Uebersicht eingeht,
ist dialektisch; wer nicht, ist es nicht. — Ich
stimme dir bei, sagte er. — Hierauf also,
sprach ich, wirst du achten müssen, und welche
unter ihnen dieses am meisten sind und be-
harrlich im Lernen, beharrlich auch im Kriege
und in allem vorgeschriebenen, diese wiede-
rum, wenn sie dreifsig Jahre zurükgelegt ha-
ben, aus den Auserwählten auswählen und zu
noch gröfseren Ehren erheben, um, indem du
sie durch die Dialektik prüfest, zu sehen, wer
von ihnen Augen und die andern Sinne fahren
lassend vermag auf das Seiende selbst und die
Wahrheit loszugehen. Und hier ist nun viele
Behutsamkeit nöthig, o Bester. — Weshalb
eigentlich? fragte er. — Merkst du denn nicht,
sprach ich, das jezige Uebel mit der Dialek-
tik wie grofs es ist? — Welches denn? —
Dafs sie ganz mit Gesezwidrigkeit angefüllt
ist. — Das freilich, sagte er. — Glaubst du
also, sprach ich, dafs denen etwas ganz wun-
derbares begegnet und verzeihst ihnen nicht?
— Wie so eigentlich? — Wie wenn, sprach
ich, ein untergeschobenes Kind bei grofsem
Vermögen in einem vornehmen und ausgebrei-
teten Geschlecht und unter vielen Schmeich-
lern erzogen wäre, und wenn es ein Mann ge- 538
worden erführe, es sei nicht von diesen Eltern
die dafür ausgegeben worden, die wahren aber
nicht auffinden könnte, kannst du wol ahnden,
wie dieser gegen die Schmeichler, und gegen
die, welche ihn untergeschoben haben, gesinnt
sein wird zuerst in der Zeit wo er noch nichts
von dem Unterschieben wufste, und dann wie-

der in der, wo er es weiſs? oder willst du meine Ahndung davon hören? — Das leztere will ich. — Ich ahnde also, sprach ich, daſs er Vater und Mutter und die andern geglaubten Verwandten mehr ehren wird als die Schmeichler, und weniger übersehen, wenn sie etwas bedürfen, weniger auch etwas gesezwidriges gegen sie thun oder reden, auch weniger ihnen in groſsen Dingen ungehorsam sein als den Schmeichlern in der Zeit, nämlich wo er die Wahrheit noch nicht weiſs. — Natürlich. — Hat er aber das wahre gemerkt: so ahnde ich im Gegentheil, er werde an Ehrfurcht und Bemühung um jene nachlassen, den Schmeichlern aber davon zulegen und ihnen bei weitem mehr als zuvor folgen, ja indem er sich schon unverholen zu ihnen hält ganz nach ihrem Willlen leben, um jenen Vater aber und die übrigen angeblichen Verwandten, wenn er nicht sehr rechtschaffen ist von Natur, sich gar nichts kümmern. — Du beschreibst alles wie es geschehen wird. Aber wie bezieht sich nun dieses Bild auf diejenigen, welche sich in jenes Gebiet des Denkens begeben? — So. Es giebt doch bei uns Lehren vom Gerechten und Schönen, unter denen wir von Kindheit an erzogen worden sind wie von Eltern, ihnen gehorchend und sie ehrend. — So ist es. — Giebt es nun nicht auch andere diesen entgegengesezte Bestrebungen, die Lust bei sich führen und unsern Seelen zwar schmeicheln und sie anlokken, aber doch diejenigen die auch nur einigermaſsen tauglich sind nicht überreden; sondern solche ehren jene väterlichen Lehren und gehorchen denen? — Die giebt es. — Wie nun, sprach ich, wenn einem mit dem es so steht eine Frage kommt und ihn fragt, was

das Schöne ist, und wenn er das antwortet, was er vom Gesezgeber gehört hat, die Rede ihn dann bestreitet und durch öftere und vielfältige Widerlegungen ihn auf den Gedanken bringt, als sei dieses um nichts mehr schön als häſslich, und eben so mit dem gerechten und guten und was er am meisten in Ehren gehalten hat: wie meinst du wird er sich nach diesem gegen jene verhalten, was Ehrfurcht und Folgsamkeit betrift? — Nothwendig, sagte er, wird er sie weder mehr eben so ehren, noch ihnen eben so gehorchen. — Wenn er nun, sprach ich, diese nicht mehr so für ehrenwerth und verwandt hält wie zuvor, aber auch das wahre nicht findet, kann er sich zu einer andern Lebensweise als jener schmeichlerischen hinneigen? — Unmöglich, sagte er. —
Ein unrechtlicher also wird er geworden zu 539
sein scheinen aus einem rechtlichen. — Nothwendig. — Muſs dies nun nicht ganz natürlich denen begegnen, die so an jene Untersuchungen gerathen? und verdienen sie nicht, wie ich eben sagte, alle Nachsicht? — Und Mitleiden dazu, sagte er. — Also damit du dieses Mitleid nicht nöthig habest bei den dreiſsigjährigen, so muſs zu diesen Untersuchungen auf die umsichtigste Weise geschritten werden. — Gar sehr, sagte er. — Ist nun nicht schon dies, sprach ich, eine sehr groſse Vorsicht, wenn sie sie nicht zu jung kosten dürfen? Denn ich glaube es wird dir nicht entgangen sein, daſs die Knäblein, wenn sie zuerst solche Reden kosten, damit umgehen als wenn es ein Scherz wäre, indem sie sie immer zum Widerspruch lenken, und den nachahmend der sie widerlegt wieder andere widerlegen, und ihre Freude daran haben wie

Hündlein alle die ihnen nahe kommen bei der Rede zu zerren und zu rupfen. — Ganz über die Maſsen, sagte er. — Wenn sie nun Viele widerlegt haben und von Vielen auch widerlegt worden sind, so geratlien sie gar leicht dahinein, nichts mehr von dem zu glauben, was sie früher glaubten, und dadurch kommen denn sie und alles was die Philosophie betrift bei den übrigen in schlechten Ruf. — Sehr wahr, sagte er. — Wer aber schon älter ist, sprach ich, wird an solcher Thorheit keinen Theil nehmen wollen, sondern lieber den, der untersuchen und die Wahrheit ans Licht bringen will, nachahmen, als den der Scherz treibt und zum Scherz widerspricht, und so wird er selbst achtbarer sein und auch die Sache zu Ehren bringen statt in Unehre. — Richtig. — Und das vor diesem gesagte ist auch alles aus Vorsicht gesagt, daſs man nur sittsame und ernste Naturen soll an Untersuchungen theilnehmen lassen, und nicht so wie jezt der erste beste der gar nicht taugt dazu gelangen kann. — Allerdings, sagte er. — Wird es nun hinreichen, daſs sie bei diesen Untersuchungen angestrengt und unabläſsig bleiben ohne irgend etwas anderes zu thun, sondern indem sie sich auf die umgewendete Art wie früher mit dem Leibe doppelt soviel Jahre üben als damals? — Meinst du also sechs oder vier? fragte er. — Einerlei! sprach ich, nimm fünfe. Aber nach diesem werden sie wieder in jene Höhle zurükgebracht und genöthiget werden müssen Aemter zu übernehmen im Kriegswesen und wo es sich sonst für die Jugend schikt, damit sie auch an Erfahrung nicht hinter den Andern zurükbleiben, und auch hiebei muſs man sie noch prüfen, ob sie auch wer-

werden aushalten, wenn sie so nach allen Seiten gezogen werden, oder ob sie abgleiten werden. — Wieviel Zeit aber, fragte er, sezest du hiezu aus? — Funfzehn Jahre, sprach ich. 540
Haben sie aber funfzig erreicht, dann muſs man, die sich gut gehalten und überall vorzüglich gezeigt hatten in Geschäften und Wissenschaften, endlich zum Ziel führen und sie nöthigen das Auge der Seele aufwärts richtend in das Allen Licht bringende hineinzuschauen, und wenn sie das Gute selbst gesehn haben, dieses als Urbild gebrauchend den Staat ihre Mitbürger und sich selbst ihr übriges Leben hindurch in Ordnung zu halten, jeder in seiner Reihe, so daſs sie die meiste Zeit der Philosophie widmen, jeder aber, wenn die Reihe ihn trift, sich mit den öffentlichen Angelegenheiten abmühe und dem Staat zu Liebe die Regierung übernehme, nicht als verrichteten sie dadurch etwas schönes, sondern etwas nothwendiges. Und so mögen sie denn, nachdem sie Andere immer wieder eben so erzogen und dem Staat andere solche Hüter an ihrer Stelle zurükgelassen, die Inseln der Seligen bewohnen gehn. Denkmäler aber und Opfer wird ihnen der Staat, wenn auch die Pythia damit einverstanden ist, öffentlich darbringen als guten Dämonen, wo nicht doch als seligen und göttlichen Menschen. — Vortreflich, o Sokrates, sagte er, hast du uns die Herrscher wie ein Bildner dargestellt. — Und auch Herrscherinnen, sprach ich, o Glaukon. Denn glaube ja nicht, daſs was ich gesagt, ich von Männern mehr gemeint habe als von Frauen, so viele sich von tüchtiger Natur darunter finden. — Richtig, sagte er, wenn sie ja gleichen Theil an allem haben sollen mit den Männern

wie wir ausgeführt haben. — Und giebst du zu, daſs, was wir von diesem Staat und seiner Verfassung gesagt haben, nicht bloſs fromme Wünsche sind, sondern schweres zwar aber doch irgendwie möglich, nur auf keine andere Weise als gesagt wurde, wenn wahrhafte Philosophen, die — einer oder mehrere — zur Obergewalt im Staat gelangt sind, mit Verachtung der jezigen Vorzüge, weil sie diese für unedel und nichts werth halten, das Richtige, und die von diesem ausgehenden Vorzüge allein hochachten, für das allergröſste und nothwendigste aber das Gerechte, und diesem dienend und es befördernd zur Einrichtung ihres Staates schreiten. — Wie aber*? fragte er. — So daſs sie alle, welche über zehn Jahre alt sind, hinausschikken auf das Land, und nur die jüngeren Kinder zu sich nehmen, um sie, abgesehen von
541 den jezt geltenden Sitten, die ja auch die Eltern haben, nach ihren eigenen Gebräuchen und Gesezen zu erziehen, welche so sind wie wir damals ausgeführt haben. Und so wird am schnellsten und leichtesten der Staat und die Verfassung, die wir beschrieben, eingerichtet selbst glüklich sein, und dem Volk unter dem er besteht die treflichsten Dienste leisten. — Gewiſs, sagte er. Und wie es gehen könnte, wenn es jemals gehn soll, dieses, o Sokrates, scheinst du mir vortreflich ausgeführt zu haben. — Ist also nun nicht, sprach ich, unsere Rede vollständig von diesem Staat und dem ihm ähnlichen und angemessenen Manne? Denn auch dieser steht nun ganz deutlich vor uns, wie wir sagen werden daſs er sein müsse. — Ganz deutlich, sagte er; und was du fragst scheint mir beendigt zu sein.

ACHTES BUCH.

Wohl! Dieses also ist eingestanden, o Glau- 543
kon, daſs in dem vollkommen eingerichteten
Staate die Weiber gemeinsam sein müssen, ge-
meinsam auch die Kinder und deren gesammte
Erziehung, wie auch alle Geschäfte des Krieges
und Friedens; und daſs Könige darin diejenigen
sein müssen, die sich in der Philosophie und
im Kriege als die besten gezeigt haben. — Das
ist eingestanden, sagte er. — Und auch das
haben wir zugegeben, daſs wenn die Herrscher
eingesezt sind, sie die Kriegsmänner anführen
und sie in solchen Wohnungen ansiedeln wer-
den, wie wir vorher beschrieben haben, in de-
nen nichts eigenes für keinen ist, sondern die
allen gemein sind, und auch über ihre Habe,
wenn du dich erinnerst, sind wir einig ge-
worden, worin sie bestehen soll. — Wol er-
innere ich mich, sagte er, daſs wir meinten
keiner dürfe irgend etwas dergleichen zu ei-
gen besizen wie jezt die Anderen; sondern als
Kämpfer im Kriege und Hüter hätten sie zum
Lohn ihrer Obhut von den Anderen ihre jähr-
lichen Lebensbedürfnisse zu empfangen, und
dafür sich selbst und die Stadt zu besorgen.
— Richtig, sprach ich. Aber weil wir nun
dieses vollendet, so laſs uns erinnern von wo
wir hieher abgeschweift sind, damit wir auf
unserm Wege wieder weiter gehen können.

Das ist nicht schwer, sagte er. Denn ohngefähr so wie jezt* sprachest du auch, als habest du alles was den Staat betrift durchgesprochen, und sagtest, einen solchen Staat, wie du ihn damals beschrieben hattest, erkenntest du für einen guten, und so auch den ihm ähnlichen Einzelnen, jedoch wie es schien als ob du einen noch treflicheren Staat und Mann darstellen könntest. Die andern also, behauptetest du, wären verfehlte wenn dieser richtig, sagtest aber, wenn ich mich recht erinnere, es gebe der andern Verfassungen vier Arten,
544 über welche es wol der Mühe werth wäre Erläuterungen zu haben, um ihre Fehler und die ihnen ähnlichen Einzelnen zu erkennen, damit wenn wir sie insgesammt betrachtet hätten und einig geworden wären, welches der treflichste und welches der schlechteste Mann sei, wir dann untersuchen könnten, ob der treflichste auch der glükseligste und der schlechteste auch der elendeste sei, oder ob es sich anders verhalte. Und indem ich fragte, welche vier Verfassungen du meintest, unterbrachen uns hiebei Polemarchos und Adeimantos, und so nahmest du die Rede wieder auf und bist bis hieher gekommen. — Vollkommen richtig hast du es uns zurükgerufen. — So gieb mir nun, sagte er, wie ein Fechter dieselbige Stellung wieder, und nun ich wieder dasselbige frage, versuche mir auch zu antworten, was du damals antworten wolltest. — Wenn ich kann, sprach ich. — Und wahrlich, sagte er, bin ich sehr neugierig zu hören, was für vier Verfassungen du meintest. — Das sollst du, sprach ich, ohne Schwierigkeit. Denn die ich meine, sind die, für welche man auch Namen hat, zuerst diese von so Vielen gepriesene Kreti-

tische und zugleich auch Lakonische, die zweite
die auch zum zweiten gerühmte sogenannte
Oligarchie, eine Verfassung voll mancherlei Ue-
bel, ferner die von dieser ganz verschiedene
und ihr zunächst entstehende Demokratie, und
endlich die edle Tyrannei von allen diesen ver-
schieden des Staates vierte und lezte Krankheit.
Oder kennst du noch eine andere Gestalt von
Verfassung, welche eine bestimmte Art bildet?
Denn Gewalten von Häuptlingen und käufliche
Königswürden und dergleichen Zustände mehr
liegen freilich zwischen diesen, deren findet
man aber nicht weniger bei den Barbaren als
bei den Hellenen. — Solche werden freilich
gar vielerlei und sehr wunderliche angeführt.
— Und du weiſst doch, daſs es gewissermaſsen *
eben soviel Arten von Menschen geben muſs
als von Verfassungen. Oder meinst du daſs
die Verfassungen von der Eiche oder vom Felsen
entstehen, und nicht aus den Sitten derer die
in den Staaten sind, nach welcher Seite hin
eben diese den Ausschlag geben und das übrige
mit sich ziehn? — Nirgend anders her gewiſs
als aus diesen. — Also wenn fünf Arten des
Staats, müssen auch die Seelen der Einzelnen
auf fünferlei Art eingerichtet sein. — Wie
sollten sie nicht? — Den nun der Aristokratie
ähnlichen haben wir schon beschrieben, den
wir als gut und gerecht in Wahrheit rühmen
können. — Den haben wir. — Also zunächt
müssen wir nun die Schlechteren durchneh-
men, den streitsüchtigen zuerst und ehrgeizigen,
der auf der Seite der Lakonischen Verfassung 545
steht, und dann den oligarchischen, den demo-
kratischen und den tyrannischen, damit, wenn
wir den ungerechtesten herausgefunden, wir
ihn dem gerechtesten gegenüberstellen, und so

die Untersuchung sich uns vollende, wie sich die reine Gerechtigkeit zu der reinen Ungerechtigkeit verhält in Absicht der Glükseligkeit oder des Elendes dessen der sie hat, damit wir entweder dem Thrasymachos folgend der Ungerechtigkeit nachtrachten, oder der jezt schon in Beleuchtung stehenden Rede gemäſs der Gerechtigkeit. — Auf alle Weise, sagte er, müssen wir es so machen. — Wie wir nun angefangen haben der gröſseren Deutlichkeit wegen die Gesinnung eher in der Verfassung zu betrachten als in den Einzelnen, wollen wir nicht eben so auch jezt die ehrgeizige Verfassung, denn ich weiſs keinen gangbaren Namen*, man müſste sie denn Timokratie oder Timarchie nennen, betrachten, und nach ihr dann den eben solchen Mann zeichnen, hernach die Oligarchie und den oligarchischen Mann, dann nachdem wir auf die Demokratie hingeschaut uns auch den demokratischen Mann besehen, und zulezt wenn wir in einen tyrannisch beherrschten Staat gegangen sind und diesen betrachtet haben, auch die tyrannische Seele beschauend versuchen unverwerfliche Richter zu sein über die aufgestellte Frage. — Sehr regelmäſsig, sagte er, würden wir auf diese Art bei unserer Betrachtung und unserm Urtheil zu Werke gehn.

Wolan, sprach ich, laſs uns also versuchen zu zeigen, auf welche Art wol eine Timokratie aus der Aristokratie entstehen kann. Oder ist dieses ganz einfach, daſs jede Aenderung der Verfassung von dem herrschenden Theile selbst ausgeht, wenn nämlich in diesem Zwietracht entstanden ist; bleibt dieser aber einig, wie klein er auch sei, so kann unmöglich eine Bewegung entstehen? — So ist es freilich.

— Wie soll also, o Glaukon, unser Staat in Bewegung gerathen, und woher die Helfer und Herrscher gegen einander oder unter sich in Streit kommen? Oder sollen wir wie Homeros die Musen anrufen uns zu sagen, wie zuerst die Zwietracht sich entsponnen, und sollen ganz tragisch berichten, sie hätten theils mit uns wie Kindern scherzend und plaudernd, theils ganz ernst und mit hohen Worten redend gesprochen. — Wie denn? — So etwa. Schwer zwar ist es, dafs ein so eingerichteter Staat in
Unruhe gerathe; aber weil allem entstandenen 546
doch Untergang bevorsteht, so wird auch eine solche Einrichtung nicht die gesammte Zeit bestehen, sondern sich auflösen. Die Auflösung aber ist diese. Nicht nur den aus der Erde wachsenden Pflanzen, sondern auch den auf der Erde lebenden Thieren entsteht Tragbarkeit und Unfruchtbarkeit der Seele und des Leibes, wenn Umwendungen * jeglichem der Kreise Umschwung heranführen, kurzlebigen auch von kleinem Umfang, entgegengesezten entgegengesezte. Die nun, welche ihr zu Lehrern der Stadt erzogen habt, werden die Zeiten glüklicher Erzeugung und Mifswachses für euer Geschlecht, wiewol weise, durch Berechnung mit Wahrnehmung verbunden doch nicht immer treffen, sondern diese werden an ihnen vorbeigehn, und so werden sie auch einmal Kinder zeugen, wenn sie nicht sollten. Es hat aber das göttliche erzeugte einen Umlauf, welchen eine vollkommene Zahl umfafst, das menschliche aber eine Zahl *, in welcher, als der ersten, Vermehrungen — hervorgebrachte und hervorbringende — nachdem sie drei Zwischenräume und vier Glieder von theils ähnlich und unähnlich theils überschüssig und abgängig machenden Zahlen em-

pfangen haben, alles gegen einander meſsbar und ausdrükbar darstellen; wovon dann die vierdrittige Wurzel mit der fünf zusammengespannt dreimal vermehrt zwei Harmonieen darstellt, die eine eine gleichvielmal gleiche, hundert eben so viel mal, die andere gleichlängig zwar der länglichten aber von hundert Zahlen von den aussprechbaren Durchmessern der Fünf jeder um Eins verkürzt, unaussprechbaren aber zwei und von hundert Würfeln der Drei. Diese gesammte geometrische Zahl entscheidet hierüber, über bessere und schlechtere Zeugungen; und wenn aus Unkenntniſs dieser eure Wächter den Jünglingen Bräute zugesellen zur Unzeit, so wird das Kinder geben, die weder wohlgeartet sind, noch wohlbeglükt. Von diesen werden zwar die Früheren nur die besten an die Spize stellen; doch aber, da sie unwürdig sind, werden sie, wenn sie in die Würden ihrer Väter eintreten, als Staatswächter anfangen uns zu vernachläſsigen, indem sie weit geringer als sich gebührt das tonkünstlerische schäzen, demnächst auch das gymnastische, daher uns unmusischer die Jugend gerathen wird. Aus diesen werden dann Herrscher hervorgehn, die gar nicht mehr recht der Wächter Eigenschaften haben, um die Hesiodische Geschlechter und die bei euch* das goldne und silberne, das eherne und eiserne prüfend zu erkennen. Wird
547 aber dort Eisen mit Silber zusammengemischt und Erz mit Gold, so wird Unähnlichkeit daraus entstehn und stimmungslose Unebenheit, welche immer, wo sie sich auch einstellen, Krieg und Feindschaft gebähren. Denn von dieser Abkunft, muſs man sagen, sei Zwietracht, wo sie auch immer entstehe. — Und ganz richtig, sprach er, wollen wir sagen, daſs sie geant-

wortet haben. — Wie es auch, sprach ich, ganz natürlich ist, da sie ja Musen sind. Was aber, fragte er, sagen die Musen nun weiter? — Ist nun, sagte ich, Zwietracht entstanden: so ziehen beide Geschlechter das eiserne und eherne zu Erwerb und Besiz an Land und Häusern, Gold und Silber; das goldene und silberne aber, wie sie nicht arm sind sondern von Natur reich, leiten die Seelen zur Tugend und zur alten Sitte hin. Wie sie nun Gewalt brauchen und einander entgegenstreben: so kommen sie am Ende überein Land und Häuser in Eigenthum zu verwandeln und zu vertheilen; die aber, welche vorher von ihnen bewacht wurden, aber als Freie und Freunde und Ernährer, diese nun unterjocht als Dienstleute auf ihren Ländereien und in ihren Häusern zu halten, selbst aber sich des Krieges und der Regierung über jene anzunehmen. — Diese Verwandlung, sagte er, scheint mir wol von daher zu entstehn. — Wäre nun nicht, sprach ich, diese Verfassung eine mittlere zwischen Aristokratie und Oligarchie? — Gewiſs.

So verwandelt sie sich demnach. Nach der Verwandlung aber, wie wird sie eingerichtet sein? Oder wird sie nicht offenbar in einigem die vorige Verfassung nachahmen in anderm die Oligarchie, als in der Mitte zwischen beiden, einiges aber auch wieder eigenes für sich haben? — Gewiſs so, sagte er. — In der Ehrerbietung nun gegen die Regierenden, und darin daſs ihr Wehrstand sich des Akkerbaus und aller Handthierung und anderen Gewerbes enthalten wird, so wie in der Einrichtung gemeinsamer Speisungen und in dem Fleiſs und der Sorgfalt für alles was zu

den Leibesübungen und kriegerischen Spielen
gehört, in dergleichen eben wird sie ja wol die
frühere nachahmen? — Ja. — Die Furcht aber,
die Weisen ans Regiment zu bringen, weil
einfache und strenge Männer dieser Art nicht
mehr vorhanden sind sondern nur vermischte;
und die Hinneigung zu den zornartigen und
einfacheren, welche mehr für den Krieg ge-
eignet sind als für den Frieden, und dafs Li-
sten und künstliche Vorrichtungen für den Krieg
am meisten in Ehren gehalten werden, und
548 das beständige Kriegführen, dieses und derglei-
chen vieles, wird sie hingegen eigen für sich
haben*. — Ja. — Geldgierig aber, sprach ich,
werden diese sein wie die in den Oligarchien,
und werden im Dunkeln Gold und Silber heftig
verehren, da sie ja nun eigene Schazkammern
haben wohin sie es verbergen können, und Um-
zäunungen um ihre Häuser, recht wie eigne
Nester in denen sie an Weiber und an wen
sie sonst wollen gar vieles verwenden können.
— Sehr wahr, sagte er. — Daher werden sie
auch wol karg sein mit dem Gelde, da sie
viel darauf halten und es doch nicht offenkun-
dig besizen, fremdes aber werden sie gern aus
Lüsternheit verwenden und sich heimliche
Freuden pflükken, und dann vor dem Gesez lau-
fen wie Kinder vor dem Vater, wie sie auch
nicht durch Zusprache gezogen sind sondern
mit Gewalt, weil sie die wahre Muse, die es
mit Reden und Philosophie zu thun hat, ver-
nachläfsigt und die Gymnastik höher gestellt
haben* als die Musik. — Dies ist ja, sagte er,
wie du sie beschreibst eine gar sehr gemischte
Verfassung aus Schlechtem und Gutem. —
Gemischt freilich ist sie, sprach ich; und recht
klar ist nur eines in ihr wegen der Herrschaft

des Zornartigen, nämlich Wetteifer und Ehrsucht. — Gar sehr, sagte er.

So nun, sprach ich, wäre diese Verfassung entstanden, und eine solche wäre sie, wenn doch einer die Gestalt einer Verfassung in der Rede nur andeuten, nicht aber sie genau abzeichnen will, weil ja doch auch der Entwurf schon hinreicht um den Gerechtesten und Ungerechtesten zu erkennen, und es ein Geschäft von unabsehbarer Länge wäre, alle Verfassungen und alle Sitten so durchzunehmen, daſs man nichts übergehe. — Ganz recht, sagte er. — Wer ist nun der dieser Verfassung gemäſse Mann? wie käme er uns zu Stande, und was für einer würde er sein? — Ich meine, sagte Adeimantos, er würde diesem unserm Glaukon nahe kommen was Wetteifer betrift. — Vielleicht, sprach ich, was dies betrift, aber hierin dünkt er mich ihm nicht ähnlich zu sein. — Worin? — Eingenommener von sich selbst, sprach ich, wird er sein müssen und etwas weniger geübt in den Werken der Musen wiewol ein Liebhaber derselben; und eben so wird er zwar gern hören, rednerisch aber keinesweges sein. Und giebt es irgend Knechte, denen wird ein solcher scharf sein, weil er Knechte nicht so geringschäzt wie ein völlig gebildeter, Freien 549
aber mild, und den Obrigkeiten höchst unterwürfig, dabei aber ist er ehrgeizig und begierig nach obrigkeitlichen Aemtern, jedoch wird er nicht wollen von wegen des Redens oder etwas der Art herrschen, sondern nur von wegen kriegerischer Thaten und was dem verwandt ist, wie er denn die Leibesübungen sehr liebt und so auch die Jagd. — Das ist freilich, sprach er, die Sitte jener Verfassung. — Wird

nicht auch ein solcher, sprach ich, das Geld in seiner Jugend zwar verachten, je älter er aber wird, um desto mehr es lieben, da er ja an der Natur des Geldliebenden Theil hat und nicht mehr rein auf die Tugend gerichtet ist, weil er von dem vollkommensten Wächter im Stich gelassen worden ist? — Von wem doch? sprach Adeimantos. — Von der mit Musik vereinigten Rede, sprach ich, welche allein, wem sie eingepflanzt ist, die Tugend lebenslang bewahren kann. — Wohlgesprochen, sagte er. — Ein solcher nun wäre, sprach ich, der timokratische, einem solchem Staat ähnliche Jüngling. — Allerdings. — Es entsteht aber, sprach ich, ein solcher so ohngefähr. Er ist etwa der erwachsene Sohn eines treflichen, nur in einem nicht gut verwalteten Staat lebenden und daher Ehrenstellen, Aemtern, Rechtssachen und aller solchen Geschäftigkeit so aus dem Wege gehenden Vaters, daſs er lieber zu kurz kommen will um nur keine Händel zu haben. — Wie, fragte er, wird der so? — Wenn er, sprach ich, zuerst von seiner Mutter hört, wie sie darüber klagt, daſs ihr Mann nicht zu den regierenden gehört, und wie sie deshalb bei den andern Weibern den kürzeren zöge, und weiter, wie sie wol sähe daſs er sich um das Vermögen keine sonderliche Mühe gäbe, noch darum stritte, und wenn er auch deshalb* verhöhnt würde im Gespräch sowol als vor Gericht öffentlich, sondern aus dergleichen allem mache er sich wenig; und wie sie wol merke, daſs er auf sich selbst immer Bedacht nehme, sie aber halte er weder sehr in Ehren, noch vernachläſsige er sie auch; über dies alles nun erbittert, sagt sie ihm, sein Vater sei doch gar zu unmännlich und schlaff,

und was sonst alles die Weiber bei solchen Gelegenheiten herzuleiern pflegen. — Gar vielerlei dergleichen, sprach Adeimantos, ist ganz in ihrer Weise. — Weiſst du wol, sprach ich, daſs dann auch die Dienstleute von solchen bisweilen heimlich dergleichen zu den Söhnen sagen, wenn sie es recht gut zu meinen glauben; und wenn sie sehen, daſs einer dem Vater Geld schuldig ist, und der ihm nicht recht zusezt, oder daſs sonst einer ihm etwas anthut, so reden sie dem Sohne zu, wenn er ein Mann werde, solle er es allen solchen gedenken, und mehr ein Mann sein als sein Vater. Geht er nun aus, so hört und sieht er noch mehr dergleichen, wie diejenigen, die das ihrige thun in 550
der Stadt für einfältig gelten und wenig aus ihnen gemacht wird, die aber nicht das ihrige, geehrt und gelobt werden. Hört und sieht nun dergleichen alles der junge Mann, hört aber auch wieder des Vaters Reden und sieht sein Treiben nahebei neben dem der Andern: so wird er von beiden angezogen, indem der Vater das vernünftige in seiner Seele hegt und pflegt, die Andern aber das begehrliche und zornartige. Und weil er die Natur zwar des schlechten Mannes nicht an sich hat, der schlechten Gesellschaft der Andern aber doch nicht entgehen kann: so kommt er von beiden auf diese Art angezogen in die Mitte und übergiebt die Herrschaft in sich selbst dem mittleren, dem streitsüchtigen und zornartigen, und wird so ein hochmüthiger und ehrsüchtiger Mann. — Sehr klar, sprach er, scheinst du mir dessen Entstehung beschrieben zu haben. — So hätten wir denn, sprach ich, den zweiten Staat und den zweiten Mann. — Den haben wir, sagte er. —

Wollen wir nun nach dem Aischylos* den Andern an den andern Staat gestellt beschreiben? oder lieber unserm Vorsaz nach zuerst den Staat selbst? — Allerdings, sagte er, dieses. — Die nächste aber wäre, wie ich denke, die Oligarchie nach jenem Staat. — Was für eine Verfassung aber, sprach er, nennst du eigentlich Oligarchie? — Die nach der Schazung geordnete Verfassung, sprach ich, in welcher die Reichen herrschen, die Armen aber an der Herrschaft keinen Theil haben. — Ich verstehe, sagte er. — Muſs nun nicht zuerst erklärt werden wie der Uebergang geschieht aus der Timarchie in die Oligarchie? — Ja. — Und das, sprach ich, ist ja wol auch dem Blinden klar, wie sie übergeht. — Wie? — Jene Kammer, sprach ich, die jeder sich mit Geld anfüllt, verdirbt eine solche Verfassung. Denn zuerst ersinnen sie sich Aufwand und lenken dahin die Geseze um, sie selbst und ihre Weiber. — Sehr wahrscheinlich, sprach er. — Und indem einer auf den andern sieht und ihm nacheifert, werden sie bald alle so geworden sein. — Wahrscheinlich. — Dann treiben sie es, sprach ich, immer weiter mit dem Gelderwerben, und je mehr sie auf dieses Werth legen, um desto weniger auf die Tugend. Oder verhalten sich nicht Tugend und Reichthum so, daſs immer, als läge auf jeder Schale der Wage eines, sie sich gegenseitig einander in die Höhe schnellen? — Gar sehr, sagte er. — Wird also der Reichthum in einem Staat geehrt und die Reichen, so wird
551 die Tugend minder geachtet und die Guten. — Offenbar. — Was aber jedesmal in Achtung steht, das wird auch geübt, und das nicht geachtete bleibt liegen. — So ist es. — Aus

hochstrebenden und ehrsüchtigen Männern werden sie also zulezt erwerblustige und geldliebende, und den Reichen loben und bewundern sie und ziehen ihn zu Ehren, den Armen aber achten sie gering. — Allerdings. — Dann also geben sie ein solches Grundgesez oligarchischer Verfassung, indem sie einen Umfang des Eigenthums feststellen je oligarchischer desto gröfser, je weniger desto geringer, und im voraus bestimmen, keiner solle am Regiment Theil haben, dessen Vermögen nicht die bestimmte Höhe erreiche. Dies sezen sie entweder mit Gewalt der Waffen durch, oder auch ehe es dazu kommt bringen sie durch Schrekken diese Verfassung zu Stande. Oder nicht so? — Allerdings so. — Die Einsezung also ist diese. — Ja, antwortete er. Welches aber ist nun die Weise dieses Staates? und welches sind die Fehler, die wir sagten dafs er an sich habe?

Zuerst schon, sprach ich, eben diese seine Grundlage. Denn sieh nur! Wenn jemand auf diese Weise für die Schiffe Steuermänner ernennen wollte nach der Schazung; Armen aber, wenn sie auch die Steuermannskunst viel besser verständen, wäre sie nicht verstattet. — Die werden, sagte er, eine schlimme Fahrt schiffen. — Ist es nun nicht eben so mit jeglicher Regierung * irgend einer andern Sache? — Das denke ich wenigstens. — Ausgenommen den Staat? sprach ich, oder auch beim Staat? — Wol um so viel mehr, sagte er, als dessen Regierung die gröfste und schwierigste ist. — Also diesen Einen grofsen Fehler hätte schon die Oligarchie. — So scheint es. — Und wie, ist dieser wol geringer als der vorige? — Welcher? — Dafs ein solcher Staat

nothwendig nicht einer ist sondern zwei; den einen bilden die Armen, den andern die Reichen, welche beide immer jedoch sich gegenseitig auflaurend zusammenwohnen. — Beim Zeus, sagte er, der ist wol nichts geringer. — Aber das ist wol schön, daſs sie am Ende auſser Stande sind einen Krieg zu führen, weil sie sich entweder der Menge bedienen müssen, vor welcher sie sich dann, wenn sie bewafnet ist, mehr fürchten als vor den Feinden, oder wenn sie sich ihrer nicht bedienen, so erscheinen sie dann im Gefecht gar sehr als eine Macht von Wenigen, wozu noch kommt, daſs sie auch keine Abgaben einlegen mögen, weil sie selbst das Geld lieben. — Keinesweges schön. — Und wie, was wir schon längst tadelten, die Vielgeschäftigkeit, daſs in einem
552 solchen Staate dieselben Akkerbau treiben und Gewerbe und Krieg, dünkt dich dann das richtig zu sein? — Wol keinesweges. — Nun sieh noch, ob nicht zu allen aufgezählten Uebeln dies noch das gröſste in diesem Staate zuerst vorkommt? — Was doch für eins? — Daſs Einer kann das seinige alles verthun und ein Anderer es erwerben, und der es verthan hat wohnt in der Stadt fast ohne irgend einem von ihren Theilen anzugehören, denn er ist weder Gewerbsmann noch Künstler weder Reuter noch Fuſsknecht, sondern er heiſst schlechthin der Arme und der Unbemittelte. — Dies zuerst hier, sagte er. — Gewiſs wird ja doch dies nicht verhindert in den oligarchisch eingerichteten Staaten. Denn sonst wären nicht Einige überreich und Andere ganz und gar arm. — Richtig. — Betrachte auch dieses! Als nun ein solcher Reicher das seinige verthat, war er da irgend dem Staate mehr

mehr nuz zu etwas von dem eben angeführten? Oder schien er zwar zu den Herrschenden zu gehören, war aber in der That weder Herr noch Diener im Staat, sondern nur ein Verbringer des vorhandenen? — So ist es, sprach er. Jenes schien er, war aber nichts weiter als Verbringer. — Sollen wir nun nicht sagen, wie sich im Wachskuchen die Drohne erzeugt nur als eine Krankheit des Stokks: so erzeuge sich auch ein solcher im Hause recht wie eine Drohne nur als eine Krankheit des Staates. — Ganz gewifs, sagte er, o Sokrates. — Aber nicht wahr Adeimantos, die geflügelten Drohnen hat Gott alle ohne Stacheln geschaffen? von diesen zweibeinigen aber sind wol einige zwar auch stachellos, andere aber haben gar schlimme Stacheln? und aus den Stachellosen werden Bettler auf ihr Alter, aus den Bestachelten aber alle die man schlechtes Gesindel nennt? — Vollkommen richtig, sagte er. — Offenbar also, sprach ich, in einem Staat wo du Bettler antriffst, da sind an eben diesem Ort auch Diebe verborgen und Beutelschneider und Tempelräuber und die allerlei solche Verbrechen begehen. — Offenbar, sagte er. — Wie nun, siehst du nicht, dafs es Bettler giebt in den oligarchischen Staaten? — Fast wol Alle, sagte er, die nicht zu den Regierenden gehören. — Sollen wir nun nicht glauben, sprach ich, dafs es in diesen auch viel bestacheltes Gesindel giebt, welches nur die Obrigkeiten sehr sorgfältig mit Gewalt zurükhalten? — Das müssen wir freilich glauben, sprach er. — Und sollen wir nicht sagen, es habe seinen Grund in der Bildungslosigkeit und in der schlechten Erziehung und Einrichtung des Staates, dafs sich solche da finden? — Das müssen wir sagen. — Ein solcher also

wäre der oligarchische Staat, und mit so vielen Uebeln behaftet, ja vielleicht noch mit meh-
553 reren. — Ohngefähr so, sprach er. — So sei uns denn auch dieser Staat abgefertigt, den man Oligarchie nennt, und der seine Herrscher nach der Schazung bekommt.

Lafs uns nun aber auch den Mann, der diesem Staat ähnlich ist, betrachten, wie Einer so wird, und wenn er geworden, wie er beschaffen ist? — So sei es, sprach er. — Geschieht nun nicht die Umwandlung aus jenem timokratischen in den oligarchischen vorzüglich so? — Wie denn? — Wenn etwa ein Sohn eines solchen zuerst seinem Vater nachstrebt und ganz in seine Fufstapfen tritt, hernach aber ihn auf einmal am Staat wie an einer Klippe scheitern und alles das seinige ja ihn selbst in solchem Schiffbruch untergehen sieht, wenn er etwa das Heer angefüht hat oder nach Bekleidung eines andern grofsen Staatsamtes vor Gericht gezogen wird und von Verläumdern so mitgenommen, dafs ihm das Leben abgesprochen oder er vertrieben wird oder seine bürgerliche Ehre verliert und sein ganzes Vermögen einbüfst. — So kommt es wol, sprach er. — Hat nun der Sohn dieses erlebt und mit bestanden, und ist um alles gekommen: so wirft er, aus Furcht denke ich, jenes ehrliebende und zornartige kopflings von dem Thron in seiner Seele. Wenn er sich nun durch die Armuth gedemüthigt zum Erwerb gewendet hat: so wird er sich kärglich und bei wenigem sparend durch Emsigkeit wieder etwas sammeln. Glaubst du nun nicht dafs ein solcher dann das begehrliche und besizliebende auf jenen Thron sezen, und es mit der Tiare der Halskette und dem Prachtsäbel geschmükt zum grofsen König in sich selbst

erklären wird? — Das denke ich, sprach er. — Das vernünftige und zornartige aber, denke ich, sind jenes Knechte geworden und sizen zu beiden Seiten vor demselben unten an der Erde, und es gestattet dem einen nichts anders zu folgern und zu betrachten als wie und woher aus wenigem Gelde vieles wird, dem anderen aber nichts anderes zu bewundern und zu verehren als den Reichthum und die Reichen, und um nichts anders sich zu beeifern als um Geldbesiz und was etwa damit zusammenhängt. — Es giebt wol, sprach er, keine andere so schnelle und gewaltsame Umwandlung als die eines ehrliebenden Jünglings in einen geldliebenden. — Und dieser, sagte ich, ist doch der oligarchische. — Wenigstens ist er die Umwandlung eines Mannes der dem Staate ähnlich ist, aus welchem die Oligarchie sich umgestaltete. — So laſs uns denn sehen, ob er ihr auch ähnlich ist. —
Das wollen wir. — Und nicht wahr, darin 554
daſs er das Geld am höchsten schäzt ist er ihr schon ähnlich. — Wie sollte er nicht? — Und auch in solcher Sparsamkeit und Arbeitsamkeit, daſs er sich selbst nur die Erfüllung der nothwendigen Begierden gut thut, zu anderem Aufwand aber nichts hergiebt, sondern die übrigen Begierden als eitle unterm Druk hält. — Allerdings. — Etwas schmuzig also, indem er von allem etwas übrig behält, sammelt der Mann Schäze; und solche lobt ja auch das Volk. Ist nun dieser nicht dem oligarchischen Staat ähnlich? — Mir scheint es ja; Geld wenigstens wird am höchsten geschäzt in jenem Staat und auch bei diesem. — Und ich denke, sprach ich, wohl unterrichtet zu sein, darum müht sich ein solcher auch nicht? — Ich glaube wenigstens nicht, sagte er; sonst

hätte er wol nicht einen Blinden zum Chorführer gesezt. — Und nun, sprach ich, betrachte dir auch noch dieses recht genau. Sollen wir nicht sagen, daſs eben aus Unbildung auch drohnenhafte Begierden in ihm entstehen werden, die bettelhaften gewiſs, und auch die bösartigen werden wol nur mit Gewalt durch die übrigen sorgfältigen Einrichtungen zurükgehalten werden? — Freilich wol, sagte er. — Und weiſst du auch, sprach ich, wohin du sehen muſst um ihre schlechten Streiche doch zu entdekken? — Wohin? sprach er. — Auf die Vormundschaften über die Waisen, und wo ihnen sonst etwas dergleichen vorkommt, was eine groſse Freiheit gewährt Unrecht zu thun. — Richtig. — Ist nun aber hieraus nicht offenbar, daſs ein solcher auch in andern Geschäftsverhältnissen, worin er sich einen guten Ruf bewahrt, weil man ihn für gerecht hält, doch nur durch eine zwekmäſsige Gewalt über sich selbst andere ihm einwohnende schlechte Begierden zurükhält, nicht etwa indem er sich selbst überzeugt, daſs es nicht so besser wäre, auch nicht indem er sie durch Vernunft zähmt, sondern aus Noth und Furcht weil er für sein übriges Eigenthum zittert? — Allerdings! sagte er. — Und beim Zeus, Freund, sprach ich, bei den mehrsten von ihnen wirst du, wenn es darauf ankommt fremdes aufzuwenden, auch die den Drohnen verwandten Begierden gewiſs antreffen. — Und das gar sehr, sprach er. — Ein solcher also kann auch gewiſs in sich selbst nicht frei von Zwiespalt sein; und er ist auch nicht einmal Einer, sondern ein zwiefacher, nur daſs doch gröſstentheils die besseren Begierden in ihm herrschen über die schlechteren. — So ist es. — Deshalb nun,

denke ich, ist ein solcher immer noch anständiger als viele; aber die wahrhafte Tugend einer mit sich selbst einigen und wohlgestimmten Seele ist weit von ihm entfernt. — Das dünkt mich. — Und gewiſs ist in der eignen Stadt der Sparsame ein schlechter Mitbewerber um irgend einen schönen Sieg oder Eh- 555
renpreis, und da er doch des Ruhmes und solcher Kämpfe wegen kein Geld aufwenden will, indem er sich immer fürchtet, die verschwenderischen Begierden aufzuregen und zum Bündniſs und Wetteifer herbeizurufen, so führt er recht oligarchisch den Krieg immer nur mit wenigem von dem seinigen, wird also gewöhnlich überwunden, bleibt aber reich. — Sehr recht, sagte er. — Können wir also noch irgend ein Bedenken dagegen haben, sprach ich, daſs dieser Karge und Geldschaffende nicht mit Recht in die Aehnlichkeit mit dem oligarchisch verwalteten Staate gestellt sei? — Gewiſs nicht, sagte er.

Nächstdem haben wir wol, wie es scheint, die Demokratie zu betrachten, auf welche Weise sie entsteht und nach welcher, wenn entstanden, sie sich hält, damit wir auch die Weise eines eben solchen Mannes kennen lernen, um ihn dann vor Gericht zu ziehn. — So wenigstens bleiben wir uns gleich in unserm Fortschritt. — Der Staat aber wandelt sich, wol so ohngefähr von der Oligarchie in die Demokratie, aus Unersättlichkeit in dem vorgestekten Guten, nämlich dem gröſstmöglichen Reichthum. — Wie so? — Weil ja die Herrschenden in diesem Staat wegen ihres groſsen Besizes herrschen: so mögen sie nicht gern solche Jünglinge, die etwa ausschweifend werden, durch das Gesez in Schranken halten, so

dafs es ihnen etwa nicht freistände das ihrige zu verschwenden und durchzubringen, damit sie dann das Eigenthum von solchen an sich kaufen oder als Unterpfand für Darlehn annehmen können, um dadurch noch reicher und geehrter zu werden. — Das wäre ihnen eben recht. — Nun ist das doch wol klar, dafs in einem Staat unmöglich kann der Reichthum geehrt und zugleich Besonnenheit und Mäfsigung genug in den Bürgern hervorgebracht werden, sondern nothwendig wird entweder das eine vernachläfsigt oder das andere. — Das ist hinreichend klar, sagte er. — Indem sie also in Oligarchien Zügellosigkeit übersehen und freigeben: so werden oft Menschen, die gar nicht unedel sind, in die Armuth hineingedrängt. — Freilich wol. — Diese nun, denke ich, sizen in der Stadt wohlbestachelt und völlig gerüstet, Einige verschuldet, Andere ihrer bürgerlichen Stellung beraubt, noch Andere beides, alle aber denen zürnend und auflauernd welche das ihrige besizen so wie den Uebrigen auch, und nach Neuerung begierig. — So ist es — Jene Sammler aber, immer auf die Sache erpicht als ob sie diese Menschen gar nicht sähen, verwunden immer wieder jeden der nur um ein weniges ausweicht, indem sie ihm ihr Gold beibringen, und während sie nun an Zinsen das wer weifs wieviel-
556 fache ihres ursprünglichen Vermögens aufhäufen, vermehren sie in dem Staate die Zahl der Drohnen und Armen. — Wie sollten freilich, sprach er, deren nicht Viele werden! — Und weder auf jene Weise* wollen sie dieses schon auflodernde grofse Unheil löschen, dafs sie Schranken sezen, damit nicht jeder ganz nach Gutdünken mit dem seinigen schalte, noch

auch auf diese, wie wiederum vermöge eines anderen Gesezes dergleichen aufgehoben wird. — Welches anderen denn? — Es ist nächst jenem das zweite und nöthiget die Bürger sich der Tugend zu befleifsigen. Denn wenn man anordnet, dafs jeder die meisten solcher freiwilligen Verhandlungen auf seine eigene Gefahr abschliefsen mufs: so werden sie in der Stadt schon minder schaamlos Wucher treiben, mithin auch in ihr weniger von solchem Uebel aufkommen, als wir eben beschrieben haben. — Bei weitem gewifs, sprach er. — Nun aber, sagte ich, bringen doch durch alles dieses zusammen die Regierenden ihre Regierten in diese Stimmung. Was aber sie selbst und die ihrigen betrifft, machen sie nicht ihre Jünglinge schwelgerisch, zu leiblichen und geistigen Anstrengungen untüchtig, weichlich aber und träge, wenn es darauf ankommt sich gegen Lust und Unlust zu wahren? — Wie anders? — Sie selbst aber unbesorgt um alles ausgenommen den Gelderwerb, bemühen sich um nichts mehr um die Tugend als die Armen auch. — Freilich nicht. — Wenn nun beide in solcher Verfassung, Regierende und Regierte, zusammentreffen, sei es nun auf Reisen oder bei anderen Veranlassungen bei öffentlichen Aufzügen oder im Kriege als Gefährten zur See oder im Felde, oder auch wenn sie im Augenblik der Gefahr selbst einander im Auge haben, und hier dann keinesweges die Armen von den Reichen verachtet werden können, vielmehr gar oft ein hagerer von der Sonne verbrannter Armer, wenn er in der Schlacht neben einem im Schatten verweichlichten Reichen zu stehen kommt, sieht, wie dieser wegen des vielen fremden Fleisches an Engbrüstigkeit und Be-

schwerden aller Art leidet: meinst du nicht,
daſs er bei sich denken werde, solche Leute
wären nur durch seine und der Seinigen Feig-
heit reich, und daſs wenn sie hernach unter
sich zusammenkommen, einer dem andern ver-
kündigen wird, Unsere Herren sind nichts? —
Sehr wohl weiſs ich, sprach er, daſs sie es so
machen. — Wie nun ein kränklicher Körper
nur einen kleinen Anstoſs von auſsen bekom-
men darf um ganz darnieder geworfen zu wer-
den, ja bisweilen auch ohne irgend etwas äuſse-
res sich in sich selbst entzweit: so wird auch
ein Staat, der sich in gleicher Verfassung be-
findet, schon aus einer geringen Veranlassung
wenn von auſsen her den Einen von einem
oligarchischen oder den Andern von einem de-
mokratischen Staat Hülfe zugeführt wird, er-
557 kranken und der innere Streit ausbrechen, bis-
weilen wird er auch ohne etwas äuſseres in
Aufruhr gerathen. — Gewiſs, sagte er. — So
entsteht daher, denke ich, die Demokratie,
wenn die Armen den Sieg davon tragen, dann
von dem andern Theil Einige hinrichten, An-
dere vertreiben, den Uebrigen aber gleichen
Theil geben am Bürgerrecht und an der Ver-
waltung, so daſs die Obrigkeiten im Staat gro-
ſsentheils durchs Loos bestimmt werden. —
Dieses, sagte er, ist wol die Begründung der
Demokratie, mag sie nun durch die Waffen
zu Stande kommen oder nachdem der andere
Theil aus Furcht sich zurükgezogen hat.

Auf welche Weise, sprach ich, leben nun diese? und wie ist wiederum diese Staatsverfassung beschaffen? denn offenbar wird uns auch ein solcher demokratischer Mann zum Vorschein kommen. — Offenbar, sagte er. — Und nicht wahr, zuerst sind sie frei, und die

ganze Stadt voll Freiheit und Zuversichtlichkeit, und Erlaubnifs hat Jeder darin zu thun was er will? — So sagt man ja wenigstens, sprach er. — Wo aber solche Erlaubnifs ist, da offenbar richtet jeder sich seine Lebensweise für sich ein, welche eben jedem gefällt. — Offenbar. — So finden sich denn in solcher Verfassung vorzüglich gar vielerlei Menschen zusammen. — Wie sollten sie nicht! — Am Ende, sprach ich, mag dies die schönste unter allen Verfassungen sein; wie ein buntes Kleid dem recht vielerlei Blumen eingewirkt sind, so könnte auch diese, in welche allerlei Sitten verwebt sind, als die schönste erscheinen. — Warum nicht? sagte er. — Und vielleicht, sprach ich, werden auch wol Viele, die wie Kinder und Weiber auf das bunte sehen, diese für die schönste erklären. — Gewifs! sagte er. — Und es ist auch gar bequem, sprach ich, in ihr eine Verfassung zu suchen. — Wie das? — Weil sie vermöge jener Erlaubnifs alle Arten von Verfassungen in sich schliefst; und wenn einer, wie wir es ja eben thaten, einen Staat einrichten will, so scheint es braucht er nur in eine demokratisch geordnete Stadt zu gehn, und sich dort, welcher Schnitt ihm am besten gefällt, den aussuchen, als wenn er sich in einer Trödelbude von Staatsverfassungen umsähe, und nun, so wie er ausgewählt, seinen Staat einrichten. — Nicht leicht freilich, sagte er, möchte es ihm an Mustern fehlen. — Und, fuhr ich fort, dafs man so gar nicht gezwungen ist am Regiment theilzunehmen in einem solchen Staat, und wenn du auch noch so geschikt dazu bist, noch auch zu gehorchen, wenn du nicht Lust hast, und eben so wenig wenn die Andern Krieg

führen auch mit zu kriegen, oder Frieden zu halten wenn die Andern ihn halten, dir aber stände es etwa nicht an; und auf der andern Seite, wenn auch ein Gesez dir verbietet ein
558 Amt zu bekleiden oder zu Gericht zu sizen, du doch nichts desto weniger regieren kannst und Recht sprechen, wenn es nur dir selbst in den Sinn kommt, ist solches nicht vornweg eine gar wundervolle und anmuthige Lebensweise? — Vielleicht, sagte er, so vornweg wol. — Und wie? die Milde der Verurtheilten, ist die nicht manchmal prächtig? Oder hast du noch nicht gesehen, daſs in einem solchen Staate Menschen, wenn sie zum Tode verurtheilt oder verwiesen sind, nichts desto weniger bleiben und mitten unter den Andern herumgehen? Und als ob niemand sich drum kümmerte oder keiner es sähe, stolziert ein solcher umher wie ein Heros. — Gar viele schon, sagte er. — Und die Nachsicht dieses Staates, der so gar nichts weiſs von irgend einer Kleinigkeitskrämerei, sondern daraus gar nichts macht, was wir mit so gewichtigem Ernst vorbrachten, als wir unsre Stadt einrichteten, daſs, wenn nicht einer eine ganz überschwengliche Natur habe, keiner ein tüchtiger Mann wird, wenn nicht schon seine Spiele als Knabe eine edle Abzwekkung haben, und er hernach auch nur dergleichen alles ernstlich treibt, wie groſsmüthig über alles dieses hinwegschreitend ein solcher Staat nichts danach fragt, von was für Bestrebungen und Geschäften einer herkomme, der an die Staatsgeschäfte geht, sondern ihn schon in Ehren hält, wenn er nur versichert, er meine es gut mit dem Volk. — Gar edel, sagte er, ist freilich diese Nachsicht. — Dieses also, sagte ich,

und anderes dem verwandtes hätte die Demokratie, und wäre wie es scheint eine anmuthige regierungslose buntschekkige Verfassung, welche gleichmäfsig Gleichen wie Ungleichen eine gewisse Gleichheit austheilt. — Sehr kenntlich, sagte er, beschreibst du sie.

Sieh nun zu, sprach ich, wer ein solcher Einzelner ist. Oder sollen wir, wie wir es auch bei der Verfassung gethan haben, zuerst fragen, auf welche Weise er entsteht? — Ja, sagte er. — Sollte es also nicht so etwa geschehen? Jener sparsame oligarchische Mann habe einen Sohn, der von seinem Vater in dessen Sitten erzogen wird. — Den habe er. — Mit Gewalt also herrscht auch dieser über die ihm einwohnenden Lüste, sofern sie verschwenderisch sind, über die gewinnbringenden aber nicht, welche ja auch nicht nothwendige heifsen. — Offenbar, sagte er. — Sollen wir aber auch, sprach ich, damit unsere Rede nicht im Dunkeln tappe, zuförderst die nothwendigen und nicht nothwendigen Begierden bestimmen? — Das wollen wir. — Also diejenigen sowol heifsen mit Recht nothwendige, welche wir nicht im Stande sind abzuweisen, als auch diejenigen, deren Befriedigung uns nüzlich ist; denn zu diesen beiden treibt uns unsere Natur nothwendig hin. Oder nicht? — Allerdings. — Mit Recht also 559
sagen wir dieses von ihnen aus, das nothwendige. — Mit Recht. — Wie aber? die einer los werden kann, wenn er von Jugend auf daran denkt, und die, wo sie gehegt werden, zu nichts gutem mitwirken, theils wol gar zum Gegentheil, wenn wir von diesen insgesammt behaupten, dafs sie nicht nothwendig sind, wird das nicht richtig gesagt sein? — Richtig allerdings. — Wollen wir nicht lieber auch ein

Beispiel von beiden aufstellen, was für welche es sind, damit wir einen Abrifs von ihnen haben? — Das ist wol nöthig. — Also die Essen wollen soviel als Gesundheit und Leibesstärke erfodern, und zwar Brodt und Fleisch, wäre eine nothwendige? — So denke ich. — Und zwar die nach Brodt in beider Hinsicht nothwendig, sofern sie förderlich ist und sofern man nicht mehr leben könnte*, wenn man sie nicht befriedigt. — Ja. — Die nach Fleisch aber nur sofern es etwas zur Leibesstärke beiträgt. — Allerdings. — Wie aber die hierüber hinaus und auf ausländische Lekkereien und dergleichen geht, und die doch durch gute Zucht von Jugend an und durch Unterricht den Meisten vertrieben werden kann, und dem Leibe schädlich eben so aber auch der Seele zur Weisheit und Besonnenheit hinderlich ist, diese würden wir ja wol mit Recht eine nicht nothwendige nennen? — Vollkommen richtig. — Können wir aber nicht auch sagen, dafs diese verschwenderische sind, jene aber gewinnbringende, weil sie ja nüzlich sind zur Führung der Geschäfte? — Warum nicht? — Auf dieselbe Weise demnach wollen wir uns auch über die den Geschlechtstrieb betreffenden und die übrigen erklären. — Eben so. — Die wir nun vorher Drohnen nannten sollten doch solche sein, die voll dieser Lüste und Begierden von den nicht nothwendigen beherrscht werden, von den nothwendigen aber die sparsamen oligarchischen? — Wie wäre es anders? — Und nun also kommen wir darauf zurük, wie aus einem oligarchischen ein demokratischer wird. Es scheint mir aber gröfstentheils so zu geschehen. — Wie? — Wenn ein, wie wir vorher schon sagten, ungebildet und kärglich

erzogener Jüngling von dem Honig der Drohnen kostet, und mit feurigen und gewizigten Unholden zusammenkommt, welche mannigfaltige und die gröſsten Abwechselungen darbietende Vergnügungen aller Art zu verschaffen wissen: so glaube mir, von da nimmt es seinen Anfang, daſs das oligarchische in ihm sich in demokratisches verwandelt. — Ganz nothwendig, sagte er. — Und wie der Staat sich verwandelte, wenn dem einen Theil ein Bündniſs von auſsen, ähnliches dem ähnlichen, zu Hülfe kam: so verwandelt sich auch der Jüngling, wenn der einen Gattung Begierden bei ihm die verwandten und ähnlichen von auſsen zu Hülfe kommen. — Auf alle Weise. — Und wenn nun, denke ich, auf der andern Seite auch dem oligarchischen in ihm eine andere
Hülfsmacht Beistand leistet, sei es nun vom 560
Vater her, oder von den Verwandten die ihn zurechtsezen und schelten: so entstehen dann in ihm Partheien und Gegenpartheien und Streit mit sich selbst. — Wie sonst? — Und das eine mal muſs wol, meine ich, das demokratische dem oligarchischen weichen, und von den Begierden gehn einige zu Grunde, andere werden auch vertrieben, wenn irgend Schaam in des Jünglings Seele Raum gewonnen hat; und so wird er wieder zur guten Ordnung zurükgebracht. — Das geschieht wol bisweilen, sagte er. — Dann aber, denke ich, werden wieder andere mit den vertriebenen verwandte und mit aufgewachsene Begierden vermöge des Mangels an Einsicht in der väterlichen Erziehung mächtig und zahlreich. — Das pflegt wol so zu gehen, sagte er. — Diese ziehen ihn dann wieder in denselben Umgang hinein, und vermehren sich durch dieses heimliche Verkehr. —

Wie sollten sie nicht! — Und am Ende, denke ich, nehmen sie die Burg in der Seele des Jünglinges in Besiz, nachdem sie gemerkt haben, daſs es darin fehlt an schönen Kenntnissen und Bestrebungen und an richtigen Grundsäzen, welche doch immer die besten Hüter und Wächter sind in den Seelen Gottbefreundeter Männer. — Bei weitem wol, sagte er. — Hier aber, glaube ich, haben falsche Säze und hoffährtige Meinungen einen Anlauf genommen und statt jener sich desselben Ortes bemächtiget. — Ja wohl, sagte er. — Geht er dann nicht wieder zu jenen Lotophagen*, und lebt nun ganz öffentlich mit ihnen? Und wenn von den Angehörigen her irgend eine Hülfe für das Sparsame in seiner Seele anlangt: so schlieſsen jene hoffährtigen Reden die Thore der königlichen Feste in ihm, und lassen weder die Hülfsmacht hinein noch auch nehmen sie Reden von Aelteren, weil sie ja doch nur von Einzelnen kämen, als Abgesandte auf; dagegen siegen sie im Gefecht und treiben dann die Schaam, welche sie Dummheit nennen, ehrlos als Flüchtling hinaus, die Besonnenheit nennen sie unmännliches Wesen und jagen sie unter schimpflichen Behandlungen fort, Mäſsigkeit aber und häusliche Ordnung stellen sie als bäurisches und armseliges Wesen dar und bringen sie über die Grenze, unterstüzt von einer Menge nuzloser Begierden. — Sehr gewiſs. — Haben sie nun die Seele des von ihnen eingenommenen und geweihten von diesen allen mit groſsem Aufwand ausgeleert und gereinigt: dann holen sie mit einem zahlreichen Chor den Uebermuth ein und die Unordnung und die Schwelgerei und die Unverschämtheit glänzend geschmükt und be-

kränzt unter Lobpreisungen und süſsen Schmeichelreden, indem sie den Uebermuth als Wohlgezogenheit begrüſsen, die Unordnung als Freisinnigkeit, die Schwelgerei als groſsartige Lebensweise und die Unverschämtheit als mannhafte Zuversicht. Geschieht es nicht so, sprach 561
ich, daſs einer in der Jugend aus einem bei den nothwendigen Begierden Auferzogenen zur Befreiung* und Loslassung der nicht nothwendigen übergeht? — Und das sehr deutlich, antwortete er. — Nach diesem nun, denke ich, lebt ein solcher so, daſs er Geld, Zeit und Mühe um nichts mehr auf die nothwendigen als auf die nicht nothwendigen verwendet. Ja, wenn er glüklich ist und von jener bakchischen Begeisterung nicht noch weiter fortgerissen wird, vielmehr, nachdem er etwas älter geworden ist und das groſse Getümmel sich etwas verlaufen hat, er dann die Vertriebenen zum Theil wieder aufnimmt, und sich den damals eingedrungenen nicht gänzlich hingiebt: so wird er dann in einem gewissen ruhigeren Gleichgewicht der Lüste leben, indem er der, welche jedesmal eintritt als ob das Loos sie getroffen hätte, die Herrschaft in sich übergiebt, bis sie befriedigt ist, und dann wieder einer andern, indem er keine nachtheilig auszeichnet, sondern sie alle gleichmäſsig pflegt. — So allerdings. — Eine wahre Rede aber, fuhr ich fort, nimmt er nicht an, noch läſst er sie in seine Wacht, wenn eine etwa aussagte, einige Lüste rührten von edlen und guten Begierden her, andere aber von schlechten, und jenen müsse man nachstreben und sie ehren, diese aber bändigen und unterwerfen; sondern hierüber hat er immer nur Eine Antwort, daſs sie alle einander ähnlich sind und auf gleiche Weise

zu ehren. — Gar sehr, sagte er, ist es so mit
ihm bestellt, und so handelt er. — Also, sprach
ich, so verlebt er für sich seine Tage immer
der eben aufgeregten Begierde gefällig, bald
im Rausch und übermüthig, dann wieder trinkt
er Wasser und hält magre Kost, bald emsig
in Leibesübungen, manchmal auch träge und
sich um nichts kümmernd, bald wieder als
vertiefe er sich ganz in die Wissenschaft. Oft
auch treibt er die öffentlichen Angelegenhei-
ten, und wenn er aufspringt redet und han-
delt er, wie es sich grade trifft. Wird er ein-
mal eifersüchtig auf Kriegsmänner, so wendet
er sich dahin, und wenn auf Geldmänner, dann
auf diese Seite. So daſs irgend eine Ordnung
oder Nothwendigkeit gar nicht über sein Le-
ben schaltet; sondern ein solches Leben nennt
er anmuthig und frei und selig und hält sich
überall danach. — Auf alle Weise, sprach er,
hast du das Leben eines Mannes durchgenom-
men, der alles zu gleichen Rechten behandelt.
— Und meiner Meinung nach, fuhr ich fort,
ist der Mann ein gar mannigfaltiger, die mei-
sten Sitten und Gemüthsstimmungen in sich ver-
einigend, und schier eben so schön und bunt als
jener Staat, so daſs ihn auch viele Männer und
Frauen seiner Lebensweise wegen beneiden, als
der auch die Muster der meisten Verfassungen
und Denkungsarten in sich trägt. — So, sprach
er, verhält es sich. — Wie nun? soll uns ein
562 solcher Mann auf die Seite der Demokratie
gestellt bleiben, als der mit Recht den Namen
eines demokratischen führt? — Dahin soll er
gestellt bleiben, sagte er.

Nun wäre uns mithin noch übrig, sprach
ich, die treflichste Verfassung und den tref-
lichsten Mann durchzugehn, die Tyrannei und
den

den Tyrannen. — Offenbar, sagte er. — Wolan denn, lieber Freund, welches ist wol die Art wie die Tyrannei entsteht*? denn daſs sie sich aus der Demokratie abändert, ist wol fast offenbar! — Offenbar. — Entsteht nun etwa auf dieselbe Weise, wie aus der Oligarchie die Demokratie, auch aus der Demokratie die Tyrannei. — Wie so? — Was die Oligarchie sich als das gröſste Gut vorstekte und wodurch sie auch zu Stande gekommen war, das war doch der groſse Reichthum. Nicht wahr? — Ja. — Die Unersättlichkeit im Reichthum aber und die Vernachläſsigung alles übrigen um des Geldmachens willen gereichte ihr zum Untergang. — Richtig! sagte er. — Und die Demokratie, löst nicht auch diese sich auf durch die Unersättlichkeit in dem was sie sich als ihr Gut vorsezt? — Was meinst du aber, daſs sie sich vorseze? — Die Freiheit, antwortete ich. Denn von dieser wirst du immer in einer demokratischen Stadt hören, daſs sie das vortreflichste sei, und daſs deshalb auch nur in einer solchen leben dürfe, wer von Natur frei sei. — Das Wort wird freilich gar oft gesagt. — Ist es nun etwa nicht, was ich eben sagen wollte, die Unersättlichkeit hierin mit Vernachläſsigung alles übrigen, was auch diese Verfassung umgestaltet und sie dahin bringt der Tyrannei zu bedürfen? — Wie das? sprach er. — Ich meine, wenn einer demokratischen, nach Freiheit durstigen Stadt schlechte Mundschenken vorstehen, und sie sich über die Gebühr in ihrem starken Wein berauscht: so wird sie ihre Obrigkeiten, wenn diese nicht ganz zahm sind und alle Freiheit gewähren, zur Strafe ziehn, indem sie ihnen Schuld giebt, bösartig und oligarchisch zu sein. — Das thun

sie wol, sagte er. — Und die den Obrigkeiten gehorchen mifshandelt sie als knechtisch gesinnte und gar nichts werthe; und nur Obrigkeiten, welche sich wie Untergebene, und Untergebene, welche sich wie Obrigkeiten anstellen, werden wo man unter sich ist und öffentlich gelobt und geehrt. Mufs nun nicht in solchem Staat die Freiheit sich nothwendig überall hin erstrekken? — Wie sollte sie nicht? — Und so, sprach ich, o Freund, wird sie sich auch in die Häuser einschleichen und am Ende so weit gehn, dafs auch dem Vieh die Ungebundenheit eingepflanzt wird. — Wie, sprach er, ist wol dies gemeint? — Als wenn, sagte ich, ein Vater sich gewöhnt dem Knaben ähnlich zu werden und sich also vor den erwachsenen Söhnen zu fürchten, und ein Sohn dem Vater, also die Eltern weder zu scheuen noch bange vor ihnen zu sein, damit er näm-
563 lich recht frei sei; eben so ein Hintersasse dem Bürger und der Bürger dem Hintersassen sich gleich zu stellen, und der Fremde eben so. — Das geschieht freilich, sagte er. — Dieses, fuhr ich fort, und noch andere ähnliche Kleinigkeiten. Der Lehrer zittert in einem solchen Zustande vor seinen Zuhörern und schmeichelt ihnen; die Zuhörer aber machen sich nichts aus den Lehrern und so auch aus den Aufsehern. Und überhaupt stellen sich die Jüngeren den Aelteren gleich und treten mit ihnen in die Schranken in Worten und Thaten; die Alten aber sezen sich unter die Jugend und suchen es ihr gleich zu thun an Fülle des Wizes und lustiger Einfälle, damit es nämlich nicht das Ansehn gewinne, als seien sie mürrisch oder herrschsüchtig. — So ist es allerdings, sagte er. — Das äufserste aber,

o Freund, was an Freiheit der Menge in solchem Staat zum Vorschein kommt, ist wol dieses, wenn die gekauften Männer und Frauen nicht minder frei sind, als ihre Käufer. Wie grofs aber zwischen Frauen und Männern und Männern und Frauen die Rechtsgleichheit und Freiheit wird, das hatten wir beinahe vergessen zu erwähnen. — Wollen wir aber doch nach dem Aischylos nun davon reden, was uns jezt in den Mund kommt? — Gern, sagte ich, und ich meine es so. Wieviel freier die dem Menschen unterworfenen Thiere hier sind als anderwärts, das glaubt niemand, der es nicht erfahren hat. Denn die Hunde sind schon offenbar nach dem Sprichwort wie junge Fräulein; und Pferde und Esel sind gewöhnt ganz frei und vornehm immer gradeaus zu gehen, wenn sie einem auf der Strafse begegnen, der ihnen nicht aus dem Wege geht, und eben so ist alles andere voll Freiheit. — Recht erzählst du mir meinen Traum, sagte er; denn oftmals ergeht es mir so, wenn ich aufs Land reise. — Die Summe nun von diesem allen, sprach ich, wenn man es zusammenrechnet, merkst du wol, wie zart nämlich dadurch die Seele der Bürger wird, so dafs wenn ihnen einer auch noch so wenig Zwang auflegen will, sie gleich unwillig werden, und es gar nicht vertragen. Und zulezt weifst du ja, dafs sie sich auch um die Geseze gar nichts kümmern, mögen es nun geschriebene sein oder ungeschriebene, damit auf keine Weise irgend jemand ihr Herr sei. — Ja wol, sagte er, weifs ich das. — Diese trefliche und jugendliche Regierungsweise, o Freund, sprach ich, ist es nun eben, aus welcher, wie es mir scheint, die Tyrannei hervorwächst. — Jugendlich genug

freilich, sagte er, aber wie weiter? — Die-
selbe Krankheit, sprach ich, an welcher die
Oligarchie, wenn sie davon betroffen wird, zu
Grunde geht, diese, wenn sie sich auch hier
564 einstellt, wo sie, weil jedem alles frei steht,
noch weit häufiger und heftiger wird, ver-
knechtet die Demokratie. Und in der That
das Aeufserste thun in irgend etwas, pflegt
immer eine grofse Hinneigung zum Gegentheil
zu bewirken bei der Witterung, bei den Ge-
wächsen, bei den lebendigen Körpern und eben
so auch nicht weniger bei den Staaten. — Das
läfst sich hören, sagte er. — Also auch die
äufserste Freiheit wird wol dem Einzelnen und
dem Staat sich in nichts anderes umwandeln
als in die äufserste Knechtschaft. — Wahr-
scheinlich freilich. — So kommt denn wahr-
scheinlich die Tyrannei aus keiner andern Staats-
verfassung zu Stande als aus der Demokratie,
aus der übertriebensten Freiheit die strengste
und wildeste Knechtschaft. — Das hat frei-
lich Grund, sagte er. — Jedoch ich glaube,
du fragtest nicht hiernach; sondern was für eine
auch in der Oligarchie vorkommende Krank-
heit die Demokratie in Knechtschaft bringe.
— Du hast recht, sagte er. — Ich meinte nun,
sagte ich, jenes Geschlecht fauler und ver-
schwenderischer Menschen, wovon die tapfe-
rern anführen, und die feigeren ihnen folgen,
und welches wir mit den Drohnen verglichen,
jene mit solchen die einen Stachel führen, diese
mit stachellosen. — Und richtig gewifs, sagte
er. — Diese beiden nun, sprach ich, richten
Unordnung an in jeder Verfassung wo sie sich
auch finden, wie im Körper Schleim und Galle.
Welche beide also der gute Arzt und Gesez-
geber eines Staats nicht minder als der gute

Bienenvater schon von weitem hüten mufs, da-
mit sie am liebsten gar nicht hineinkommen,
sind sie aber einmal da, sobald als möglich
ja allenfalls auch mit den Wachskuchen selbst
ausgeschnitten werden. — Ja beim Zeus, sprach
er, auf jede Weise! — Lafs es uns denn so,
sprach ich, anfassen, damit wir genauer se-
hen, was wir angeben. — Wie? — In drei
Theile lafs uns einen demokratischen Staat ein-
theilen, wie es sich auch verhält. Der erste
Theil ist diese Gattung, welche wegen der Un-
gebundenheit in einem demokratischen nicht
minder entsteht als im oligarchischen. — So
ist es. — Hier aber ist es bei weitem herber
als dort. — Wie so? — Dort, weil sie nicht
in Ehren gehalten, sondern von den obrigkeit-
lichen Aemtern zurükgedrängt wird, bleibt sie
ungeübt und wird nicht kräftig; in der De-
mokratie aber hat diese mit wenigen Ausnah-
men überall den Vorsiz. Und die hizigsten
darunter reden und handeln, die Andern sezen
sich um die Gerichtsstellen her und summen,
und leiden nicht, dafs jemand etwas anderes
sage, so dafs in einem solchen Staate bis auf
einiges wenige alles von dieser Gattung ver-
waltet wird. — Ja wohl, sagte er. — Das an-
dere ist nun wol dieses, was sich von der
Menge ausscheidet. — Was für eines? — Wenn
doch Alle aufs Erwerben gestellt sind: so wer-
den die von Natur Sittsamen gewöhnlich die
Reichsten. — Wahrscheinlich. — Von da nun,
denke ich, fliefst für die Drohnen der meiste
und reichlichste Honig. — Wie sollte auch
wol einer, sagte er, von denen etwas auspres-
sen, die wenig haben. — Solche Reiche aber,
meine ich, heifsen die Weide der Drohnen. —
Beinahe wol, sagte er. — Die dritte Gattung 565

nun wäre also das Volk, alle die mit eignen Händen arbeiten und sich von den Staatsgeschäften enthalten, und deren Besiz gar wenig bedeutet. Diese ist die zahlreichste in der Demokratie, und die am meisten den Ausschlag giebt, wenn sie zusammengebracht ist. — Das freilich, sagte er, aber sie pflegt nicht leicht zusammengebracht zu werden, wenn sie nicht von dem Honig etwas bekommt. — Davon bekommt sie aber jedesmal, sprach ich, so oft die Vorsteher Gelegenheit finden die Vermögenden zu berauben, und davon, indem sie das meiste für sich behalten, auch unter dem Volk zu vertheilen. — Auf diese Weise freilich, sagte er, bekommt sie davon. — Sonach werden doch, denke ich, diejenigen, welche man beraubt, genöthiget sich durch Reden im Volk und auch so weit sie können thätlich zur Wehre zu sezen. — Wie sollten sie nicht! — Daher, wenn sie auch in der That gar keine Lust haben zu Neuerungen, werden sie nun doch von den Andern beschuldigt, daſs sie dem Volke nachstellen und oligarchisch sind. — Das läſst sich denken. — Am Ende also, wenn sie sehen, daſs das Volk nicht aus eignem Antriebe, sondern in seiner Unwissenheit und von ihren Verläumdern hintergangen doch darauf ausgeht, ihnen Unrecht zu thun, dann endlich, mögen sie nun wollen oder nicht, werden sie wirklich oligarchisch, nicht aus eignem Antriebe, sondern auch dieses bringt ihnen jenes Unheil die Drohne durch seine Stiche bei. — Offenbar. — Und so entstehen dann gegenseitige Anklagen, Rechtsstreitigkeiten und Kämpfe. — Ja wohl. — Pflegt nun dann nicht das Volk ganz vorzüglich immer Einen an seine Spize zu stellen und diesen zu hegen und groſs zu

machen? — Das pflegt es freilich. — Soviel scheint mir also klar, wenn ein Tyrann entsteht, so ist dieses Vortreten seine Wurzel und anderwärts her sprofst er nicht auf. — Sehr klar! — Welches ist also der Anfang dieser Umwandlung aus einem Volksvorsteher in einen Tyrannen? oder dann offenbar, wenn der Vorsteher angefangen hat dasselbe zu thun wie jener in der Fabel*, welche von dem Arkadischen Tempel des Lykäischen Zeus erzählt wird? — Was denn? — Dafs wer menschliches Eingeweide gekostet hat, wenn dergleichen unter andere von anderen Opferthieren mit hineingeschnitten ist, der nothwendig zum Wolfe wird. Oder solltest du die Geschichte nicht gehört haben? — Wohl habe ich. — Ist es nun nicht eben so, wenn ein Volksvorsteher, der die Menge sehr lenksam findet, sich einheimischen Blutes nicht enthält, sondern — wie sie es gern machen — auf ungerechte Beschuldigungen vor Gericht führt und Blutschuld auf sich ladet, indem er Menschenleben vertilgend und mit unheiliger Zunge und Lippe Verwandtenmord kostend bald vertreibt bald hinrichtet, wobei er auf Niederschlagung der Schulden und Vertheilung der Grundstükke von ferne hindeutet, dafs 566
dann einem solchen von da an bestimmt ist, entweder durch seine Feinde unterzugehen oder ein Tyrann und also aus einem Menschen ein Wolf zu werden? — Wol ganz nothwendig. — Dieser nun* wird also, sagte ich, das Partheihaupt gegen die Vermögenden. — Gewifs. — Wenn der nun durchgefallen ist und gewaltsam zurükkehrt troz seiner Gegner, kommt er dann nicht als ein gemachter Tyrann zurük? — Offenbar. — Sind sie aber zu ohnmächtig um ihn zu vertreiben oder durch Ver-

läumdungen bei dem gemeinen Wesen hinzurichten: so stellen sie ihm nach um ihn heimlich gewaltsam zu tödten. — So pflegt es wol zu geschehen, sagte er. — Die allbekannte tyrannische Forderung also sinnen sich deshalb auch Alle aus, die einmal so weit gegangen sind, nämlich das Volk um eine Leibwache zu bitten, damit doch der Beschüzer des Volkes selbst sicher sei. — Ei freilich, sagte er. — Und die geben sie ihm, weil sie besorgt sind seinetwegen, ihrer selbst wegen aber ganz guten Muthes. — Gewifs. — Wenn dies nun ein Reicher sieht, der bei seinem Reichthum zugleich im Verdacht steht ein Volksfeind zu sein: so macht er es nach dem Orakel* was Kroisos bekam. Zum kieselreicheren Hermos flieht er und bleibt nicht mehr, noch schämt er sich feige zu heifsen. — Ganz recht! sagte er. Zum zweitenmale möchte er auch nicht wieder in den Fall kommen. — Denn wer sich, denke ich, fangen läfst, der wird in den Tod gegeben. — Nothwendig. — Jener Vorsteher aber sizt nun nicht etwa nur grofs in grofser Herrlichkeit, sondern, nachdem er viele Andere zu Boden geworfen, steht er offenbar in dem Wagen des Staats und lenkt ihn allein, und ist nun aus einem Vorsteher vollständig ein Tyrann geworden. — Wie sollte er nicht? sagte er.

So lafs uns denn, sprach ich, die Glükseligkeit des Mannes sowol als des Staates durchgehn, in welchem ein solcher Sterblicher aufgekommen ist. — Allerdings, sagte er, wollen wir das. — Wird er nun nicht in der ersten Zeit wol Alle anlächeln und begrüfsen, wem er nur begegnet, und behaupten er sei gar kein Tyrann, und ihnen vielerlei verspre-

chen einzeln und gemeinsam, wie er denn auch
Befreiung von Schulden und Vertheilung von
Aekkern dem Volke gewährt und denen die
ihn umgeben, und wird sich gegen alle gün-
stig und mild anstellen? — Nothwendig, sagte
er. — Wenn er aber, denke ich, mit den äu-
ſseren Feinden sich theils vertragen, theils sie
aufgerieben hat und also Ruhe vor jenen ge-
geworden ist, dann regt er zuerst immer ir-
gend einen Krieg auf, damit das Volk eines
Anführers bedürfe. — Natürlich wol. — Nicht 567
auch damit sie durch starke Auflagen ver-
armend genöthiget werden an den täglichen
Bedarf zu denken, und ihm weniger nachstel-
len können? — Offenbar. — Und auch, denke
ich, wenn er Einige im Verdacht hat, daſs sie
freisinnig wären und ihn nicht würden fort-
herrschen lassen, damit er die auf gute Art
aus dem Wege schaffen könne, indem er sie
den Feinden Preis giebt? Ist es nicht aus allen
diesen Ursachen einem Tyrannen immer noth-
wendig Krieg zu erregen? — Nothwendig. —
Und wenn er so handelt, ist es doch natürlich,
daſs er den Bürgern immer mehr verhaſst
werde? — Wie sollte er nicht? — Und wer-
den dann nicht einige von denen, die ihn ha-
ben einsezen helfen und mächtig sind, gegen
ihn und unter sich frei mit der Sprache her-
ausgehn und tadeln was geschieht, wenigstens
die herzhaftesten unter ihnen? — Wahrschein-
lich ja! — Und aller dieser muſs der Tyrann
sich entledigen, wenn seine Herrschaft beste-
hen soll, bis weder von Feind noch Freund
irgend einer übrig ist, der etwas taugt. —
Offenbar. — Gar scharf also muſs er sehen,
wer tapfer ist und wer groſsherzig, wer klug
ist und wer reich. Und so glükselig ist er,

dafs er diesen allen, mag er nun wollen oder nicht, nothwendig feind ist, und ihnen nachstellt bis er die Stadt gereiniget hat. — Eine schöne Reinigung! sagte er. — Freilich, sprach ich, entgegengesezt der wie die Aerzte den Leib reinigen; denn diese führen das schlechteste aus und lassen das beste übrig, er aber umgekehrt. — Und doch, sagte er, kann er, wie es scheint, nicht anders, wenn er herrschen will. — So ist er also, sprach ich, von einer gar seligen Nothwendigkeit gebunden, welche ihm auflegt entweder unter einer Menge schlechter Menschen zu hausen noch dazu von diesen gehafst, oder gar nicht zu leben. — Unter einer solchen steht er. — Je mehr er nun durch alles dieses den Bürgern verhafst geworden ist, wird er nicht desto mehrerer und treuerer Leibwachen bedürfen? — Wie sollte er nicht? — Aber welche sind treu? und woher soll er sie sich holen? — Von selbst, sagte er, werden sie ihm in Menge zugeflogen kommen, wenn er nur den Lohn reicht. — Du scheinst mir beim Hunde, sprach ich, schon wieder irgend Drohnen zu meinen, ausländische von allerwärts her. — Ganz recht, sprach er, hast du es getroffen. — Würde er denn die an Ort und Stelle nicht wollen? — Wie so? — Würde er nicht den Bürgern ihre Sklaven nehmen, diese frei machen und sie seiner Leibwache beigesellen wollen? — Gewifs, sagte er, denn diese sind ihm die getreuesten. — So ist denn, sprach ich, ein Tyrann wahrlich ein glükseliges Wesen, wenn er sich nun sol-
568 cher Freunde und Getreuen rühmt, nachdem er jene früheren zu Grunde gerichtet hat. — Aber doch, sagte er, rühmt er sich wirklich solcher. — Und diese Freunde, sprach ich, be-

wundern ihn und die jungen Bürger halten sich zu ihm; aber die rechtschaffenen hassen und meiden ihn? — Wie sollten sie nicht? — So ist es denn gar nicht thöricht, fuhr ich fort, daſs die Tragödie überhaupt für weise gehalten wird und ganz besonders in ihr noch Euripides*. — Wie so? — Weil auch dieses so tiefen Sinn darbietet was er gesagt hat, daſs Tyrannen weise durch der Weisen Umgang sind, und offenbar meinte er, das seien die Weisen mit denen sie umgehn. — Und recht als etwas Gottgleiches, sprach er, verherrlicht er die Tyrannei und noch sonst auf vielerlei Art er sowol als die andern Dichter. — So werden ja wol, sagte ich, die Tragödiendichter, wenn sie weise sind, auch uns und denen, deren Staatsverfassung noch in unserer Nachbarschaft liegt, verzeihen, daſs wir sie als Lobredner der Tyrannei in unsere Verfassung nicht mit aufnehmen können. — Ich glaube wol, sagte er, die unter ihnen feine Männer sind, werden es uns verzeihen. — Wie sie aber in den andern Städten umherziehen die Volksmengen um sich versammelnd, so lokken sie durch die schönen starken und einschmeichelnden Stimmen, die sie sich noch dingen, die Verfassungen zur Tyrannei und Demokratie hinüber. — Gar sehr. — Und dafür, nicht wahr? erhalten sie noch dazu Belohnungen und Ehrenbezeugungen am meisten, wie auch natürlich, von Tyrannen, nächstdem aber auch von Demokratien. Je steiler es aber dann zu den höher liegenden Verfassungen hinaufgeht, desto mehr ermüdet gleichsam ihr Ruhm, als ob er vor Beklemmung nicht weiter fort könnte. — Freilich wol. — Indessen, sagte ich, hieher sind wir nur abgeirrt. Laſs uns noch einmal zu-

rükgehn zu jenem schönen zahlreichen buntschekkigen und immer wieder anderen Heere des Tyrannen, wovon er es wol erhalten wird. — Offenbar, sagte er, wenn es Tempelgüter in der Stadt giebt, wird er die einziehen, und, soweit er mit dem Erlös des Veräufserten reicht, das Volk nur zu geringeren Steuern zwingen. — Wie aber, wenn diese ausgegangen sind? — Dann offenbar, sagte er, wird er sowol als seine Zechgenossen, Freunde und Freundinnen, vom väterlichen müssen erhalten werden. — Ich verstehe, sprach ich. Das Volk, welches ja den Tyrannen erzeugt hat, soll ihn und seine Freunde ernähren. — Das ist wol ganz nothwendig, sagte er. — Wie meinst du aber, entgegnete ich, wenn nun das Volk aufsässig wird, und sagt, es sei weder recht, dafs ein erwachsener Sohn vom Vater ernährt werde, sondern im Gegentheil der Vater vom Sohne, noch
569 auch habe es ihn deshalb erzeugt und eingesezt, um, wenn er nun grofs geworden, seinen eigenen Sklaven unterworfen, ihn und diese Sklaven sammt noch anderem Gesindel zu ernähren, sondern um unter seiner Anführung von den Reichen und sogenannten Edeln befreit zu werden? Und wenn es nun ihn und seine Freunde aus der Stadt gehn heifst, wie ein Vater der seinen Sohn sammt dessen beschwerlichen Zechgenossen aus dem Hause treibt? — Dann, sprach er, wird das Volk beim Zeus wol sehn, was für ein Früchtchen es sich erst erzeugt und dann gehegt und gepflegt hat, und wie es nun als der schwächere Theil die Stärkeren austreiben will. — Wie, sprach ich, meinst du? wird denn der Tyrann so dreist sein seinem Vater Gewalt zu thun, und wenn er ihn nicht überreden kann ihn gar zu schlagen? —

Ja, sagte er, nachdem er ihm nämlich die Waffen genommen hat. — So erklärst du ja, sprach ich, den Tyrannen für einen der sich an seinem Vater vergreift und also ein gar unleidlicher Alterspfleger ist. Und dieses wäre nun, wie es scheint, die ganz eingestandene Tyrannei; und das Volk, wie man zu sagen pflegt, wäre, weil es schon dem Rauch der Knechtschaft wie sie unter Freien ist entgehen wollte, in die Flamme einer von Knechten ausgeübten Zwingherrschaft hineingestürzt, und hätte statt jener übergrofsen und unzeitigen Freiheit die unerträglichste und bitterste Knechtschaft angezogen. — Ganz gewifs, sagte er, so geschieht dieses. — Wie nun, sprach ich, wird es nicht ganz schiklich gesagt sein, wenn wir behaupten hinlänglich auseinandergesezt zu haben, sowol wie Demokratie in Tyrannei übergeht, als auch wie diese einmal entstanden beschaffen ist? — Vollkommen hinreichend, sagte er.

NEUNTES BUCH.

551 Nun also, sprach ich, ist er selbst der tyrannische Mann uns noch zu betrachten übrig, wie er sich aus dem demokratischen umgestaltet, und wenn einmal gegeben, wie er dann beschaffen ist und auf welche Weise er lebt, elend oder glükselig. — Der ist uns freilich noch übrig, sagte er. — Weiſst du wol, sprach ich, was ich noch immer vermisse? — Was denn? — Wegen der Begierden dünkt mich haben wir noch nicht gehörig unterschieden, was für welche und wievielerlei es giebt. Ist aber dies mangelhaft: so wird auch die Untersuchung unsicherer sein, die wir anstellen. — Also bis jezt, sprach er, ist noch alles unverdorben? — Allerdings; und nun betrachte, was ich gern darin zeigen möchte. Es ist aber dieses. Unter den nicht nothwendigen Vergnügungen und Begierden scheinen mir einige gesezwidrig zu sein, welche zwar in allen Menschen entstehen, werden sie aber von den Gesezen und den besseren mit Vernunft verbundenen Begierden im Zaum gehalten, so verlieren sie sich aus einigen Menschen entweder gänzlich, oder es bleiben doch nur wenige und schwache Spuren davon zurük, bei Andern aber erhalten sie sich stärker und häufiger. — Und welche, sagte er, meinst du denn hierunter? — Die im Schlaf zu entstehen pflegen, sprach

ich, wenn das übrige in der Seele, was ver-
nünftig und mild ist und über jenes herrscht,
im Schlummer liegt, das thierische und wilde
aber durch Speisen oder Getränke überfüllt
sich bäumt und den Schlaf abschüttelnd los-
bricht, um seiner Sitte zu fröhnen. Du weifst
wie es dann, als von aller Schaam und Ver-
nunft gelöst und entblöfst, zu allem fähig ist.
Denn sich mit der Mutter vermischen wollen,
macht ihm nicht das mindeste Bedenken, wie
es ja meint, oder mit irgend einem andern
sei es Mensch Gott oder Thier, oder sich mit
irgend etwas beflekken, und keiner Speise glaubt
es sich enthalten zu müssen, und mit einem
Wort von keinem Unsinn und keiner Unver-
schämtheit bleibt es zurük. — Vollkommen
richtig, sagte er, beschreibst du es. — Wenn
hingegen einer, denke ich, gesund mit sich
selbst umgeht und besonnen, und sich zum
Schlaf begiebt, nachdem er das Vernünftige
in sich aufgeregt hat und mit schönen Reden
und Untersuchungen bewirthet und zum Be-
wufstsein seiner selbst gekommen ist, das Be-
gehrliche aber hat er weder in Mangel gelas-
sen noch überfüllt, damit es sich hübsch ru-
hig verhalte und dem Besten keine Störung ver-
ursache durch Freude oder Schmerz, sondern
es gewähren lasse, wenn dieses rein für sich
allein betrachtet und verlangt etwas wahrzu- 572
nehmen, was es nicht kennt, sei dies nun ge-
schehenes oder gegenwärtiges oder bevorste-
hendes, und nachdem er eben so auch das Zorn-
artige besänftiget hat, und nicht etwa mit ei-
nem zum Unwillen gegen Jemand aufgereg-
ten Gemüth einschläft, sondern nachdem er
die zwei Triebe* beschwichtiget und nur den
dritten in Bewegung gesezt hat, in welchem

das Denken einwohnt, so sich zur Ruhe giebt, weifst du wol, dafs der in solchem Zustande mit der Wahrheit vorzüglich Verkehr hat und dann am wenigsten ruchlose Gesichter in Träumen zum Vorschein kommen? — Ganz vollkommen, sagte er, bin ich allerdings dieser Meinung. — Dieses nun haben wir nur zum Ueberflufs als Abschweifung gesagt; was wir aber wissen wollen ist dieses, dafs also eine heftige wilde und gesezlose Art von Begierden in einem jeden wohnt, und wenn auch einige von uns noch so gemäfsigt erscheinen; und dieses nun eben wird in den Träumen offenbar. Sieh also zu, ob dir dies etwas gesagt zu sein scheint, und ob du es einräumst. — Freilich räume ich es ein. — So erinnere dich nun, wie wir den Volksmann beschrieben haben, dafs er sei. Er war uns also von Jugend an unter einem sparsamen Vater erzogen, der nur die auf den Erwerb gerichteten Begierden in Ehren hielt, die nicht nothwendigen aber, die sich nur auf Spiel und Verschönerung beziehen, gering achtete. Nicht wahr? — Ja. — Nachdem er nun mit stattlicheren Männern voll jener eben beschriebenen Begierden zusammengekommen war, und aus Hafs gegen die väterliche Knikkerei sich in allen Uebermuth und die gesammte Art und Weise jener hineinbegeben hatte: so wurde er, weil von besserer Natur als seine Verführer, auf beide Seiten gezogen und blieb in der Mitte zwischen beiden Lebensweisen stehen, und beider mäfsig wie er meint geniefsend, lebt er weder ein schmuziges noch ein Gesezverächterisches Leben, und ist uns so aus einem oligarchischen ein volksgemäfser geworden. — So war es, sagte er, und das ist unsere Vorstellung

lung von einem solchen. — So seze denn, sprach ich, auch von diesem wieder einen, aber wenn er selbst schon älter ist noch jungen gleichfalls in des Vaters Sitten erzogenen Sohn. — Den seze ich. — Nimm ferner an, dafs mit ihm auch dasselbe geschehe wie mit seinem Vater, und er in alle Ruchlosigkeit hineingeführt werde, die aber von denen, die ihn hineinführen, ganz und gar nur Freiheit genannt wird, und dafs den sich in der Mitte haltenden Begierden der Vater und die andern Angehörigen beistehn, dafs aber die* auf der andern Seite helfenden, wenn diese gewaltigen Zauberer und Tyrannenbildner glauben den jungen Menschen nicht anders fest halten zu können, ihm suchen eine Verliebtheit einzuflöfsen, einen Vorsteher der mäfsigen und das vorhandene vertheilenden Begierden, eine grofse geflügelte Drohne. Oder glaubst du, dafs die Liebe bei solchen Menschen etwas anderes ist? — Nichts anderes nach meiner Meinung, sprach er, als eben dieses. — Wenn dann auch die übrigen Begierden diese Liebe mit Rauchwerk und Salben und Wein und Kränzen und den andern in solchen Zusammenkünften gewöhnlichen ausgelassenen Lüsten umschwirrend und sie bis auf den höchsten Grad steigernd und nährend der Drohne noch den Stachel der Sehnsucht beigeben: dann wird dieser Vorsteher der Seele vom Wahnsinn als seiner Leibwache umschirmt und raset. Und wenn er dann noch einige Vorstellungen und Neigungen bei sich findet, die gutartig gezogen und der Schaam noch empfänglich sind: so tödtet er sie und stöfst sie von sich hinaus, bis er von jeder Spur von Besonnenheit rein, und alles in ihm von jenem herbeigeholten Wahnsinn besezt ist.

— Ganz genau, sagte er, beschreibst du ja die Entstehung eines tyrannischen Mannes. — Heifst auch, sprach ich, etwa eben deshalb schon von Alters her Eros ein Tyrann? — Das mag wol sein, sagte er. — Und hat nicht, o Freund, fuhr ich fort, auch ein trunkner Mann ein solches tyrannisches Gemüth? — Das hat er freilich. — Aber auch einer* bei dem es nicht recht richtig ist, wenn er zum Wahnsinn gesteigert wird, nimmt einen Ansaz und lebt der Hofnung er werde über Menschen nicht nur sondern gar auch über Götter herrschen können. — Allerdings, sagte er. — Ein tyrannischer also, sprach ich, du göttlicher Mann, entsteht genau genommen, wenn einer vermöge seiner Natur oder durch seine Führung oder durch beides ein Trunkenbold geworden ist oder ein Wollüstling oder ein Schwarzgalliger. — Vollkommen richtig.

So demnach, wie sich zeigt, wird uns der Mann und ein solcher. Wie aber lebt er nun? — Darauf sagte er, dies, wie sie im Scherze sprechen*, sollst du mir auch sagen. — Das will ich thun, sprach ich. Ich denke nämlich von da an giebt es nun bei ihnen Feste mit lustigen Aufzügen und Schmausereien und Freudenmädchen und allem dergleichen, wenn Eros als der drinnen hausende Tyrann alles in der Seele regiert. — Nothwendig, sagte er. — Spriefsen da nun nicht jeden Tag und jede Nacht viele und gewaltige Begierden auf, die gar Vieles bedürfen? — Viele freilich. — So sind denn, wenn es irgend Zuflüsse giebt, diese sehr bald erschöpft. — Wie sollten sie nicht? — Dann geht also das Borgen an und die Verschleuderungen des Vermögens. — Nicht anders. — Wenn aber nun alles ausgeht, werden dann

nicht nothwendig die vielen und gewaltigen
eingenisteten Begierden schreien, und werden
nicht die auch von den übrigen Begierden, vor-
züglich aber von dem Eros selbst, der die übri-
gen insgesammt als seine Söldner anführt, wie
von Stacheln aufgetriebenen umherschwärmen
und zusehn wo jemand etwas hat, dem man
es mit List oder Gewalt abnehmen könne? —
Gar sehr, sagte er. — Und nothwendig müs- 574
sen sie von überall her einbringen, oder sie wer-
den von gewaltigen Schmerzen und Beklem-
mungen geängstiget werden? — Nothwendig.
— Wie nun die in ihm erst hinzugekomme-
nen Lüste die früheren überwältigten und sie
des ihrigen beraubten, wird nun nicht eben
so auch er selbst als der jüngere mehr haben
wollen als Vater und Mutter und an sich rei-
ſsen, um, wenn sein eigner Antheil aufgezehrt
ist, von dem väterlichen auszutheilen? — Was
wol sonst? sagte er. — Wenn sie es nun aber
nicht zugeben, wird er dann nicht zuerst ver-
suchen die Eltern zu bestehlen und zu betrü-
gen? — Auf alle Weise. — Wenn er aber das
nicht könnte, so würde er dann wol Gewalt
brauchen und rauben? — Ich denke wol, sagte
er. — Und wenn der alte Mann und die alte
Frau widerstrebten und sich zur Wehre sez-
ten, du wunderbarer, würde er wol soviel Scheu
und Schonung haben nichts tyrannisches zu
begehen? — Keinesweges, sprach er, habe ich
ganz guten Muth wegen der Eltern eines sol-
chen. — Also, o Adeimantos, beim Zeus, einer
Freundin wegen, die ihm erst seit kurzem
lieb geworden und ihm gar nicht nothwendig
ist, wird ein solcher seine ihm von jeher liebe
und durch die Natur verbundene Mutter, oder
wegen eines jugendlich schönen erst kürzlich

erworbenen und ihm gar nicht unentbehrlichen Freundes seinen schon hinfälligen alten Vater, welcher sein ältester Freund und durch solche Bande ihm verwandt ist, wol gar mifshandeln, und diese jenen dienstbar unterwerfen, wenn er sie in demselben Hause zusammenbringt? — Ja beim Zeus, sprach er. — So ist das wol wie sich zeigt eine grofse Glükseligkeit einen tyrannischen Sohn gezeugt zu haben? — Nicht sonderlich wol, sagte er. — Wie aber, wenn dann auch das väterliche und mütterliche einen solchen im Stich läfst, und es hat sich doch schon ein grofser Schwarm von Lüsten bei ihm eingelegt: wird er dann nicht wo in ein Haus müssen einbrechen, oder einem de spät bei nächtlicher Weile geht den Mantel abziehn, und zulezt irgend ein Heiligthum ausleeren? Und bei allen diesen Handlungen werden dann jene Vorstellungen, die er immer gehabt hat von Kindheit an vom Guten und Schlechten*, von diesen nur kürzlich erst aus der Knechtschaft entlassenen, bei dem Eros in Sold stehenden mit seiner Hülfe überwunden, welche früherhin, so lange er noch unter den Gesezen und seinem Vater demokratisch für sich selbst lebte, nur im Traume während er schlief losgelassen wurden; seit er aber vom Eros tyrannisch beherrscht wird, ist er nun wachend immer ein solcher wie er sonst nur im Traume war, und wird sich weder jedes schreklichen Mordes enthalten noch irgend einer solchen Speise oder That, sondern Eros lebt tyrannisch in ihm in gänzlicher Zügellosigkeit und Gesezlosigkeit als alleiniger
575 Selbstherrscher, und wird den, welchen er besizt, wie jener seine Stadt zu jeglichem Wagestük bringen, womit er sich selbst und den ihn

umgebenden Schwarm erhalten kann, sowol den durch schlechten Umgang von aufsen eingedrungenen als auch den ursprünglichen aber erst durch schlechte Sitten und ihn selbst losgelassenen und in Freiheit gesezten. Oder ist dieses nicht das Leben eines solchen? Gewifs dieses, sagte er. — Und wenn es nun, sprach ich, nur wenige solche in einer Stadt giebt, die übrige Menge aber verständig ist: so werden sie auswandern um anderswo einem Tyrannen als Söldner zu dienen oder auch sich als Hülfstruppen zu verdingen, wenn irgendwo Krieg ist; müssen sie aber in Ruhe und Friede bleiben, so werden sie in der Stadt selbst gar vielerlei Unheil verüben. — Was für welches meinst du doch? — Wie stehlen, einbrechen, beutelschneiden, Kleider abziehn, Tempelraub und Seelenverkäuferei treiben. Bisweilen auch werden sie falsche Ankläger, wenn sie das Reden in ihrer Gewalt haben, und falsche Zeugen und lassen sich sonst zu allerlei bestechen. — Klein, sagte er, kannst du das Unheil wol nennen, wenn es nur wenige solche giebt. — Weil ja das kleine, sprach ich, gegen das grofse klein ist; und alles dieses will doch was Verderbtheit und Elend eines Staates betrifft gegen einen Tyrannen, wie man sagt, auch gar nichts bedeuten. Wenn hingegen* viele solche in einer Stadt sind und noch Andere ihnen nachgehen: so sind diese es die von dem Unverstande des Volkes unterstüzt denjenigen aus ihnen zum Tyrannen einsezen, der selbst in seiner Seele den gröfsten und stärksten Tyrannen hat. — Natürlich wol, sagte er; denn der wird auch am meisten tyrannisch sein. — Wenn sie sich nämlich gutwillig unterwerfen. Wenn aber die Stadt nicht

einwilligt, wird er dann nicht, wie er dort gegen Vater unb Mutter Gewalt brauchte, so auch gegen das Vaterland, wenn er nur stark genug ist, Gewalt brauchen, indem er neue Freunde mit hereinbringt, und unter diesen das von jeher so liebe Mutterland wie die Kreter sagen und Vaterland in einem Zustande der Knechtschaft hält und unterhält. Und dies also wäre das Ziel der Begierde eines solchen Mannes. — Dieses, sprach er, auf alle Weise. — Sind nun nicht diese, ehe sie öffentliche Männer werden und zur Herrschaft gelangen, so beschaffen? Zuerst mit welchen sie umgehn, die müssen als ihre Schmeichler mit ihnen umgehn, und immer bereit sein ihnen in allem zu dienen; oder wenn sie selbst jemandes irgend wozu bedürfen, so demüthigen sie sich eben so gegen ihn, und übernehmen unbedenklich jede Rolle als ihnen ganz angehörige, haben sie es aber erlangt, dann sind
576 sie wieder fremd? — Gar sehr sind sie so. — Ihr ganzes Leben lang also sind sie niemals jemandes Freund, sondern immer herrschen sie über einen oder dienen einem Andern. Wahrer Freiheit und Freundschaft aber bleibt eine tyrannische Natur immer unkundig. — Allerdings wol. — Können wir nun nicht solche mit Recht treulose nennen? — Wie sollten wir nicht! — Ungerecht aber doch gewiſs so sehr als möglich, wenn wir anders in dem vorigen richtig über die Gerechtigkeit übereingekommen sind, was sie sei. — Das war aber gewiſs richtig. — So laſs uns den schlechtesten noch einmal kurz zusammenfassen. Es ist aber doch der, welcher, wie wir einen träumenden beschrieben, ein solcher wachend ist. — Allerdings. — Ein solcher aber wird nur, wer

schon von Natur höchst tyrannisch zur Alleinherrschaft gelangt; und je länger er im Besiz solcher Herrschaft fortlebt, um desto mehr wird er ein solcher. — Nothwendig, sagte Glaukon, welcher hier die Rede aufnahm.

Wird nun nicht, sprach ich, wer sich als der verdorbenste zeigt, auch als der unseligste erscheinen? Und wer die längste Zeit und am meisten tyrannisch geherrscht hat, der auch am meisten und die längste Zeit ein solcher wirklich gewesen sein? Die Menge freilich meint auch mancherlei*. — Nothwendig, sagte er, mufs sich das so verhalten. — Und so ist es doch, sprach ich, dafs der tyrannische auch der tyrannisch beherrschten Stadt und der volksmäfsige der demokratisch verwalteten ähnlich ist, und eben so die andern? — Wie sonst! — Also auch wol, wie sich die eine Stadt zu der andern verhält, was Tugend und Glükseligkeit betrifft, so auch der eine Mann zu dem andern? — Natürlich. — Wie also verhält sich eine tyrannisch beherrschte Stadt zu einer königlich regierten, so wie wir sie zuerst beschrieben? — Ganz als das Gegentheil, sagte er. Denn die eine ist die beste, die andere die schlechteste. — Ich will nicht fragen, entgegnete ich, welche von beiden du meinst; denn es ist offenbar. Urtheilst du aber über ihre Glükseligkeit und Unseligkeit eben so oder anders? Und lafs uns nicht etwa irre werden, indem wir auf den Tyrannen, der nur Einer ist, sehen, und auf die einigen Wenigen die ihn umgeben; sondern wie man sich eine Stadt ganz beschauen mufs, wenn man hineinkommt, so lafs uns überall herumsteigen und zusehn und dann unsere Meinung abgeben. — Sehr richtig, sagte er, ist deine For-

derung; und es ist wol jedem klar, daſs keine
unseliger ist als eine tyrannisch beherrschte,
und keine glükseliger als eine königlich re-
gierte. — Würde ich nun nicht, sprach ich,
577 eben so richtig hinsichtlich der Männer dieselbe
Forderung stellen, indem ich nur demjenigen
gestattete über sie zu entscheiden, der mit sei-
nen Gedanken in das Gemüth eines Mannes
eingehn und es beschauen kann, und nicht,
indem er es nur von auſsen betrachtet, wie
ein Kind vor der Herrlichkeit erstaunt, wo-
mit sich die Tyrannen vor denen drauſsen be-
kleiden, sondern genau zusieht? wenn ich also
meinte wir sollten alle auf jenen hören, der
zuerst im Stande ist zu urtheilen, dann aber
auch mit einem solchen zusammengewohnt hat
und zugegen gewesen ist, sowol bei häuslichen
Verhandlungen wie er sich da gegen seine An-
gehörigen verhält, wo er am meisten entblöſst
zu sehen ist von allem tragischen Pomp, als
auch wiederum bei öffentlichen Fährlichkei-
ten, und wenn ich dem, der dies alles mit an-
gesehen hat, auftrüge auszusagen wie sich, was
Glükseligkeit und Unseligkeit anlangt, der Ty-
rann zu den übrigen verhält? — Sehr richtig,
sagte er, würdest du auch das fordern. — Wol-
len wir nun einmal annehmen, sprach ich,
wir seien solche die urtheilen können, und auch
schon auf solche Menschen getroffen sind*, da-
mit wir doch einen haben, der uns auf unsere
Fragen antworte? — Ei freilich. — So komm
denn, sprach ich, und betrachte es so. Die
Aehnlichkeit zwischen Staat und Mann im
Sinne behaltend und so einzeln sie theilweise
betrachtend gieb die Zustände von beiden an.
— Was für welche? sagte er. — Zuerst, sprach
ich, um vom Staate zu handeln, nennst du

einen tyrannisch beherrschten Staat frei oder
knechtisch? — Im höchsten Grade, sagte er,
knechtisch. — Aber du siehst ja doch darin
Herren und Freie. — Ich sehe wol, sagte er,
ein weniges der Art; das Ganze aber, wenn
ich es sagen soll, und das vorzüglichste in ihm
ist in einer ehrlosen und unseligen Knecht-
schaft. — Wenn nun, entgegnete ich, der Mann
dem Staate ähnlich ist, mufs dann nicht auch
in ihm dieselbe Ordnung sich vorfinden, und
seine Seele voll Unfreiheit und vielfältiger
Knechtschaft sein, und grade die Theile der-
selben in der Knechtschaft sein, welche die
edelsten waren, und nur ein kleiner, und zwar
der werthloseste und ausschweifendste, herr-
schen? — Nothwendig, sagte er. — Wie nun?
Wirst du sagen, dafs eine solche Seele knech-
tisch sei oder frei? — Knechtisch, sage ich,
gewifs. — Und weiter, der knechtische und
tyrannisch beherrschte Staat thut wol am we-
nigsten was er will? — Gewifs. — So wird
auch wol die tyrannisch beherrschte Seele am
wenigsten thun was sie gern wollte, wenn man
nämlich von der ganzen Seele redet, sondern
wie sie immer vom Stachel mit Gewalt ge-
trieben wird, mufs sie auch immer voll Schrek-
ken und Reue sein. — Wie sollte sie nicht! —
Aber arm oder reich, welches mufs wol ein
tyrannisch beherrschter Staat sein? — Arm.
— So mufs folglich auch eine tyrannische
Seele immer ärmlich und ungesättigt sein. —
Allerdings, sprach er. — Und wie? mufs nicht 578
ein solcher Staat und ein solcher Mann im-
mer voller Furcht sein? — Sehr nothwendig.
— Und glaubst du, dafs du in irgend einem
andern mehr Klagen und Seufzer und Angst
und Weh antreffen wirst? — Nirgends. —

Und glaubst du, daſs dergleichen in irgend einem andern Manne mehr sein wird als in diesem tyrannischen, der von wollüstiger Liebe und andern Begierden ganz verstört ist? — Woher wol? sagte er. — Auf alles dieses und noch mehr dergleichen hast du wol eben gesehen als du diesen Staat für den unseligsten unter allen erklärtest. — Und mit Recht doch wol, sagte er. — Ja freilich, sprach ich. Aber was urtheilst du nun mit Hinsicht auf eben dieses von dem tyrannischen Mann? — Daſs er bei weitem der unseligste ist, sagte er, von allen andern insgesammt. — Dieses, sprach ich, ist wol nicht mehr eben so richtig gesagt. — Wie so? sprach er. — Ich denke nicht, sagte ich, daſs dieser schon der am meisten solche ist. — Aber wer denn? — Der folgende wird dir vielleicht doch noch unseliger zu sein scheinen als dieser. — Welcher nur? — Derjenige tyrannische, sprach ich, welcher sein Leben nicht zu Ende bringt ohne ein öffentlicher Mann geworden zu sein, sondern so unglüklich ist, daſs ihm durch ein ungünstiges Geschik die Gelegenheit geboten wird ein Tyrann zu sein. — Ich ahnde wol, sagte er, daſs nach dem vorher vorgetragenen du recht hast. — Schön, sprach ich, aber dergleichen muſs man nicht meinen, sondern es sehr genau nach folgender Regel überlegen. Denn es fragt sich hier um das wichtigste, nämlich gut leben oder schlecht. — Vollkommen richtig, sprach er. Sieh also zu ob ich recht habe. Mir däucht nämlich wir müssen von hier aus die Sache betrachten. — Von wo aus? — Indem wir auf die reichen Leute sehen in den Städten, welche sich viele Sklaven halten. Denn diese haben doch soviel ähn-

liches mit den Tyrannen, daſs sie über Viele herrschen; nur in der Menge hat jener den Vorzug. — Den hat er freilich. — Nun weiſst du doch daſs diese ganz getrost sind und sich vor ihren Hausleuten keinesweges fürchten. — Woher sollten sie sich auch fürchten! — Freilich gar nicht, erwiederte ich; aber merkst du auch die Ursache? — Ja, weil die ganze Stadt jedem Einzelnen Beistand leistet. — Ganz recht, sprach ich. Wie aber, wenn ein Gott einen Mann der funfzig und mehr Sklaven hat aus der Stadt wegnähme und ihn selbst mit Weib und Kind und seiner übrigen Habe sowol als seinen Hausleuten in eine Wüste sezte, wo ihm nun kein anderer Freier zu Hülfe kommen könnte: was meinst du wol in wie groſser Furcht er schweben würde wegen seiner selbst und seiner Kinder und seiner Gattin, ob sie nicht durch die Hausleute umkommen würden. — In der allergröſsten, sprach 579
er, denke ich. — Wird er dann nicht etwa einige von seinen Sklaven verhätscheln müssen und ihnen vielerlei versprechen und sie freilassen ohne weiteren Grund, und sich so als einen Schmeichler seiner eigenen Diener darstellen? — Gar sehr nothwendig, sagte er, oder untergehen. — Wie aber, sprach ich, wenn der Gott ihm rundum viele solche als Nachbarn einsezte, die es gar nicht leiden möchten, daſs einer auf solche Weise Andre beherrsche, vielmehr wo sie irgend eines solchen habhaft würden ihn mit den ärgsten Strafen belegten? — So würde er, sagte er, in noch viel ärgerer Noth sein, denke ich, wenn auf allen Seiten von lauter Feinden bewacht. — Ist aber nicht in der That der Tyrann in einer solchen Gefangenschaft gehalten, der von

Natur ein solcher ist wie wir ihn beschrieben haben voll der mannigfaltigsten Besorgnisse sowol als Begierden? Wie sehr auch seine Seele lekker ist nach neuen Genüssen, so ist er doch der einzige in der Stadt, der nicht einmal wagen kann irgend wohin auszureisen noch zu schauen was andern freien Männern Verlangen erregt, sondern er lebt die meiste Zeit in sein Haus vergraben wie ein Weib, und beneidet es auch den andern Bürgern, wenn einer auswärts reisen will und etwas trefliches sehen. — Auf alle Weise, sagte er. — Um so groſse Uebel reicher also ist der Mann, wenn er, in sich selbst so schlecht verwaltet, daſs du ihn schon als einen solchen tyrannenartigen für den unseligsten erklärtest, nun noch dazu nicht für sich zurükgezogen leben kann, sondern von irgend einem Geschik genöthiget wird die tyrannische Herrschaft zu ergreifen, und unfähig wie er ist sich selbst zu beherrschen versuchen muſs Andere zu regieren, wie wenn einer mit einem kränklichen und sein selbst nicht mächtigen Leibe doch nicht dürfte Ruhe halten, sondern im körperlichen Wettstreit und Kampf mit Andern sein Leben hinbringen müſste. — Sehr ähnlich ist dieses, sagte er, und vollkommen recht hast du o Sokrates. — Ist also nicht dieses, sprach ich, mein lieber Glaukon ein vollkommen elender Zustand, und lebt nicht doch noch unseliger als der dessen Leben du für das unseligste erklärtest, der Tyrann? — Offenbar ja, sagte er. — So ist demnach in Wahrheit, und wenn es einer auch nicht glaubt, der rechte Tyrann auch ein rechter Sklave, vermöge der ärgsten Augendienerei und Knechtschaft und als ein Schmeichler der schlechtesten Menschen. Und keineswegs etwa erfüllt

er seine Begierden, sondern fast an allem fehlt
es ihm, und der Wahrheit nach erscheint er
arm, wenn einer die ganze Seele versteht ins
Auge zu fassen, und sein ganzes Leben lang
immer in Furcht und voll Krampf und Schmer-
zen, wenn er anders in gleichem Zustande ist
wie der Staat über den er gebietet. Und dem
gleicht er doch; nicht wahr? — Gar sehr, 580
sagte er. — Und nun werden wir dem Mann
auch das noch zutheilen müssen, was wir auch
vorher schon sagten, daſs er nämlich neidisch
treulos ungerecht freundlos frevelhaft gottlos
aller Schlechtigkeit Pfleger und Beschüzer eben
der Herrschaft wegen noch mehr sein und im-
mer mehr werden muſs als zuvor, und daſs
er aus allen diesen Gründen mehr als sonst
jemand selbst unglükselig ist, und auch die-
jenigen die ihm nahe stehen zu solchen macht.
— Kein vernünftiger, sagte er, wird dir das
widersprechen. — So komm denn, sagte ich,
und wie, wer in irgend einer Sache über Alle
durchweg richten soll*, sein Urtheil abgiebt, so
sprich auch du jezt aus über alle, welcher nach
deiner Meinung an Glükseligkeit der erste ist
und welcher der zweite und so der Reihe nach
über alle fünf, den königlichen, den timokra-
tischen, den oligarchischen, den demokrati-
schen, den tyrannischen. — Leicht, sagte er,
ist ja das Urtheil. Denn nach der Ordnung
wie sie aufgetreten sind weise ich ihnen wie
Chören ihren Rang an, sowol an Tugend und
Schlechtigkeit als an Glükseligkeit und dem
Gegentheil. — Sollen wir nun einen Herold
dingen, fragte ich, oder rufe ich selbst aus,
Aristons Sohn hat den Spruch gethan, der tref-
lichste und gerechteste sei auch der glükseligste,
dies sei aber der am meisten königlich ge-

sinnte und sich selbst königlich beherrschende; der schlechteste aber und ungerechteste sei auch der unseligste, und dies sei der am meisten tyrannisch gesinnte und auch sich selbst sowol als den Staat so tyrannisch als möglich beherrschende. — Das sei ausgerufen! sagte er. — Soll ich etwa noch dazusezen, fragte ich, einerlei ob es allen Menschen und Göttern entgeht oder nicht, daſs sie solche sind? — Das seze hinzu! sprach er.

Wohl denn! sagte ich. Dies also sei unser erster Beweis; der zweite aber dürfte, wenn du meinst, dieser sein. — Welcher ist dies? — Wenn doch, wie der Staat in drei Gattungen getheilt ist, so auch eines jeglichen Seele in dreierlei: so wird, wie mich dünkt, noch ein anderer Beweis möglich sein. — Und was für einer wäre das? — Dieser. Für diese drei zeigen sich mir auch dreierlei Arten von Lust, für jede einzelne eine besondere; und eben so auch dreierlei Begierden und Regierungen. — Wie meinst du dies? sprach er. Das eine, sagen wir, war doch womit der Mensch lernt, das andere womit er sich ereifert, das dritte aber konnten wir seiner Vielartigkeit wegen nicht mit einem einzigen ihm eigenthümlichen Namen benennen, sondern was es gröſstes und stärkstes in sich schloſs, danach benannten wir es. Das begehrliche nannten wir es wegen der Heftigkeit der auf Speise und Trank und Liebessachen und was hiemit sonst noch zusammenhängt bezüglichen Begier-
581 den, und das geldliebende auch weil vorzüglich durch Geld die Begierden dieser Art befriediget werden. — Und recht war das wol, sprach er. — Wenn wir also auch von der hieher gehörigen Lust und Liebe sagten, daſs sie

auf Gewinn und Nuzen gehe: so würden wir uns in der Erklärung doch auf Ein Hauptstük stüzen, so daſs wir uns selbst doch immer etwas bestimmtes dächten so oft wir diesen Theil der Seele aussprechen? und wenn wir ihn al·o das geldliebende und eigennüzige nennten, so wäre er richtig benannt? — Das scheint mir wenigstens, sagte er. — Wie aber das zornartige? sagen wir nicht doch, daſs dieses auf das Machthaben und Siegen und Berühmtsein ganz und gar ausgehe? — Allerdings. — Wenn wir dies also das ehrliebende und streitlustige überschrieben, würde das wol angemessen sein? — Vollkommen angemessen gewiſs. — Wiederum womit wir lernen, davon ist doch jedem offenbar, daſs es ganz und gar immer darauf gestellt ist die Wahrheit zu wissen, wie es mit der steht, und daſs um Geld und Ruhm dieses unter allen dreien sich am wenigsten kümmert. — Bei weitem. — Nennen wir also dieses lernlustig und weisheitliebend: so ist es wol seiner Art und Weise gemäſs benannt? — Wie sollte es nicht! — Nun aber, sprach ich, herrscht doch auch in den Seelen der Einen dieses, der Anderen ein anderes von diesen, welches sich eben trifft? — So ist es, sagte er. — Deshalb nun laſs uns zuvörderst sagen, daſs es auch drei Arten von Menschen giebt, eine weisheitliebende, eine streitlustige und eine eigennüzige. — Offenbar wol. — Dann auch drei Arten von Lust, jedem von diesen eine zugehörig. — Allerdings. — Weiſst du auch wol, sprach ich, daſs wenn du drei solche Menschen jeden besonders fragen wolltest, welche von diesen drei Lebensweisen die angenehmste sei, dann jeder seine eigene vorzüglich herausrühmen wird? Und der Gewerbsmann wird

sagen in Vergleich mit dem Geldschaffen sei
die Lust an der Ehre oder den Kenntnissen
gar nichts werth, ausgenommen wenn etwas
der Art* Geld bringt. — Gewiſs! sagte er. —
Und wie der Ehrliebende? sprach ich. Hält
der nicht die Lust am Gelde für etwas ge-
meines; und wiederum die am Lernen, wenn
eine Kenntniſs nicht Ehre bringt für leeren
Dunst und Possenspiel? — So ist es, sagte er.
— Und der Weisheitliebende, sollen wir etwa
nicht annehmen, der glaube von den andern
Arten der Lust im Vergleich mit der, die
Wahrheit zu wissen, wie sie sich verhält, und
immer lernend mit etwas der Art zu verkehren,
daſs sie es eben nicht sonderlich weit in der
Lust gebracht haben, und er nenne sie recht
eigentlich nothwendige, weil er diese andern
gar nicht brauchen würde, wenn die Noth
nicht wäre? — Das, sagte er, müssen wir ja
genau wissen*. — Wenn nun also, sprach ich,
die Lust jeder Gattung mit den anderen im
Streit ist, und so auch jede Lebensweise selbst,
und zwar nicht über das edler oder schänd-
licher leben und schlechter oder besser, son-
dern eben über das angenehmer und schmerz-
loser selbst: wie können wir denn erkennen
582 wessen Aussage die richtigste ist? — Dies, sagte
er, weiſs ich nicht sonderlich zu sagen. — Be-
trachte es doch so. Womit muſs denn das be-
urtheilt werden, was richtig beurtheilt werden
soll? Nicht mit Erfahrung Einsicht und Ver-
nunftgründen? Oder weiſs einer ein besseres
Hülfsmittel als diese? — Woher doch! sagte
er. — So schaue denn. Welcher von diesen
drei Männern ist wol der erfahrenste in allen
diesen Arten der Lust von denen die Rede
war? Dünkt dich der Eigennüzige, wenn er

nun

nun die Wahrheit selbst was sie ist kennen lernt erfahrner zu sein in der Lust an der Erkentniſs als der weisheitliebende in der am Gewinn? — Weit gefehlt wol! sagte er. Denn diesem ist es ja schon von seiner Kindheit an nothwendig auch die anderen zu kosten; der Eigennüzige aber, wenn er nun auch lernt wie das Seiende geartet ist, braucht deshalb nicht nothwendig diese Lust zu kosten, noch eine Erfahrung davon zu machen wie süſs sie ist; vielmehr, wenn er auch dazu aufgeregt wäre, würde es ihm nicht leicht sein. — Also, sprach ich, hat vor dem Eigennüzigen der Weisheitliebende bei weitem den Vorzug an Erfahrung in beiden Arten der Lust? — Bei weitem freilich. — Wie aber verhält er sich gegen den Ehrliebenden? Ist er wol unerfahrner in der Lust am Geehrtwerden als jener in der am Weisesein? — Wol nicht, sagte er; denn Ehre folgt ja doch, wenn sie nur wirklich erlangen wonach jeder strebt, ihnen allen insgesammt. Denn auch der Reiche wird von Vielen geehrt und der Tapfere und der Weise, so daſs von der Lust am Geehrtwerden, was sie sei, Alle eine Erfahrung haben. Die Anschauung des Wahren aber kann unmöglich ein Anderer gekostet haben, welche Lust sie bei sich führt als nur der Weisheitliebende. — Von wegen der Erfahrung also, sagte ich, urtheilt dieser am treflichsten unter allen jenen Männern. — Bei weitem. — Und auch er allein wird wol nur mit Einsicht zur Erfahrung gekommen sein. — Wie anders! — Aber auch das Werkzeug mittelst dessen die Sache beurtheilt werden muſs, ist nicht das Werkzeug des Eigennüzigen oder Ehrliebenden, sondern des Weisheitliebenden. —

Welches doch? — Nach Vernunftgründen sagten wir ja doch solle geurtheilt werden. Nicht wahr? — Ja. — Eben die sind aber doch das Werkzeug von diesem vorzüglich. — Wie sollten sie nicht! — Wenn also das zu beurtheilende am besten nach Reichthum und Gewinnst beurtheilt würde, so müſste was der Eigennüzige lobt und tadelt nothwendig das richtigste sein. — Nothwendig ja. — Und wenn nach Ehre Sieg und Tapferkeit, dann wol was der Streitlustige und Ehrliebende? — Offenbar. — Da aber nach Erfahrung Einsicht und Vernunftgründen? — Nothwendig, sagte er, ist dann, was der Weisheitliebende und Vernunftliebende lobt, das richtigste. — Von den drei Arten der Lust also
583 wäre die desjenigen Theils der Seele, vermöge dessen wir lernen, die angenehmste, und in welchem unter uns dieser herrscht, dessen Lebensweise die angenehmste? — Wie könnte es anders sein? sagte er. Da ja als gebührender Lobredner der Weise seine eigene Lebensart lobt. — Welches aber, sprach ich, sagt wol der Richter sei die zweite Lebensweise und die zweite Lust? — Offenbar wol die des Kriegerischen und Ehrliebenden; denn sie steht ihm näher als die des Gewerbmannes. — Die lezte also wie es scheint ist die des Eigennüzigen. — Wie anders? sprach er.

Dies wären also nun zwei Gänge hintereinander, und zweimal hätte der Gerechte den Ungerechten besiegt; dem dritten* aber ganz nach olympischer Weise für den rettenden und olympischen Zeus siehe nun zu, daſs nämlich die Lust der Andern auſser der des Weisen auch nicht ganz wahr ist noch auch rein, sondern ein trüber Schattenriſs gleichsam, wie ich glaube von einem der Weisen gehört zu

haben; und dies wäre doch die gröfste und entscheidendste Niederlage. — Bei weitem; aber wie meinst du dies? — So, sprach ich. Ich denke es zu finden, wenn du mir antwortest, indem ich es mit dir suche. — So frage denn! sagte er. — Sprich also, hub ich an; sagen wir nicht Schmerz sei das Gegentheil der Lust? — Allerdings. — Und weder Lust haben noch Schmerz sei auch etwas? — Etwas, gewifs. — Also zwischen diesen beiden in der Mitte eine gewifse Ruhe der Seele in Bezug hierauf? oder meinst du es nicht so? — Vollkommen so, sagte er. — Und besinnst du dich nicht auf die Reden der Kranken, die sie führen wenn sie krank sind? — Was für welche? — Dafs doch nichts angenehmer sei als Gesundsein; aber ehe sie krank geworden, sei ihnen ganz entgangen, dafs jenes das angenehmste sei. — Sehr wohl besinne ich mich, sagte er. — Und hörst du nicht auch die, welche in heftigen Schmerzen liegen, sagen, es sei nichts angenehmer als wenn der Schmerz aufhört? — Das höre ich. — Und nun merkst du wol, dafs es noch viele andere Umstände giebt, worin die Menschen, wenn es ihnen verdriefslich geht, das keinen Verdrufs haben und die Ruhe in dieser Beziehung als das allerangenehmste preisen, nicht aber das Lust haben. — Dies wird ihnen vielleicht, sagte er, eben dann angenehm und wohlthuend, die Stille. — Und wenn einer aufhört Lust zu empfinden, dann wird wol, sagte ich, die Stille der Lust ihm schmerzlich sein. — Vielleicht, sagte er. — Was wir also nur eben zwischen beiden zu sein behaupteten, die Ruhe, das wird wol beides sein, Schmerz sowol als Lust. — So scheint es. — Ist denn aber auch möglich, dafs was keines von bei-

den ist, beides werde? — Nein, scheint mir. — Wenn aber das angenehme in der Seele entsteht und das unangnehme: so ist doch beides eine Bewegung. Oder nein? — Ja. — Und
584 das weder schmerzliche noch angenehme hatte sich uns das nicht doch eben als eine Ruhe und als etwas zwischen diesen beiden gezeigt? — So hatte es sich freilich gezeigt. — Wie kann man also mit Recht das Nicht Schmerz haben für angenehm halten, und das Nicht Lust empfinden für schmerzvoll? — Gar nicht. — Also auch dieses ist nicht, sprach ich, sondern die Ruhe erscheint nur jedesmal neben dem schmerzlichen angenehm und neben dem angenehmen schmerzlich; und an diesen Erscheinungen ist nichts gesundes in Bezug auf das Wesen der Lust, sondern sie sind ein Gaukelspiel. — Wie wenigstens, sagte er, unsere Rede andeutet. — So sieh denn, sprach ich, auf solche Lust, welche nicht aus Schmerz entsteht, damit du nicht etwa für jezt glaubst, dieses beides verhalte sich so, daſs Lust das Aufhören des Schmerzes sei, und Schmerz der Lust. — Wohin also, und welche meinst du? — Gar viele, sagte ich, giebt es auch andere, wenn du aber willst so betrachte gleich die angenehmen Empfindungen des Geruchs. Denn diese entstehen ohne daſs man vorher die mindeste Unlust gehabt plözlich in groſser Stärke, und wenn sie aufgehört haben, lassen sie nicht eine Spur von Unlust zurük. — Vollkommen richtig, sagte er. — So wollen wir denn nicht glauben die Befreiung von der Unlust sei reine Lust, noch die von der Lust solche Unlust. — Freilich nicht. — Aber doch, sagte ich, sind wenigstens die durch den Leib zur Seele gelangenden und vorzüglich so genannten Lüste

die meisten beinahe und gröſsten von dieser Art, Erledigungen von Schmerzen. — Das sind sie freilich. — Und nicht wahr die über Zukünftiges aus der Erwartung entstehenden Vorempfindungen angenehme und unangenehme verhalten sich eben so? — Eben so. — Weiſst du nun wol wie diese insgesammt beschaffen sind, und womit vorzüglich zu vergleichen? — Womit? — Nimmst du auch an, sprach ich, daſs es in den Dingen ein Oben giebt und ein Unten und eine Mitte? — Ich gewiſs. — Und wenn einer sich von unten nach der Mitte bewegt, meinst du, daſs er etwas anderes glauben werde als sich nach oben zu bewegen? und wenn er, in der Mitte zur Ruhe gelangt, dahin schaut woher er gekommen ist, wird er wol etwas anderes glauben als oben zu sein, da er das wahre Oben nicht gesehen hat? — Beim Zeus, sagte er, ich glaube nicht daſs ein solcher etwas anderes glauben wird. — Aber wenn er nun wieder in Bewegung käme: so würde er glauben sich nach unten zu bewegen und würde auch recht glauben? — Wie sollte er nicht? — Und das alles würde ihm doch begegnen, weil er keine Kunde hätte von dem was wahrhaft oben ist und unten und in der Mitte? — Offenbar. — Kannst du dich also wundern, wenn auch die der Wahrheit Unkundigen sowol von vielen andern Dingen keine gesunden Vorstellungen haben, als auch zu Lust und Unlust sich so verhalten, daſs wenn sie nach der Unlust hin sich bewegen, sie richtig glauben und wirklich Unlust haben, wenn aber von 585
der Unlust weg nach der Mitte hin, Wunder wie sehr glauben zur Erfüllung und zur Lust zu gelangen, aber wie wenn man graues neben schwarzem sieht aus Unkunde des weiſsen, so

indem sie neben der Schmerzlosigkeit die Unlust* betrachten aus Unkunde der Lust sich täuschen? — Beim Zeus, sprach er, ich würde mich nicht wundern, sondern weit mehr wenn es nicht so käme. — So betrachte es denn sagte ich, einmal so. Sind nicht Hunger und Durst und dergleichen gewisse Leerheiten des körperlichen Zustandes? — Wie sollten sie nicht? — Unwissenheit und Unverstand aber sind die nicht wiederum eben so eine Leerheit in dem Zustande der Seele? — Freilich wol. — Angefüllt also würde, wer Nahrung zu sich nimmt, und wer Verstand bekommt? — Was sonst? — Welches ist aber die wahrhaftere Anfüllung, die mit einem minder oder die mit einem mehr seienden? — Offenbar die mit einem mehr. — Welche von beiden Gattungen nun glaubst du wol habe mehr Antheil am reinen Sein, die wozu Brodt und Getränk und Gekochtes und alle Nahrungsmittel insgesammt gehören, oder die Gattung der richtigen Vorstellung und der Wissenschaft und des Verstandes und alles dessen insgesammt was Tugend ist? Beurtheile es aber so. Was an dem sich immer gleichen und unsterblichen haftet und an der Wahrheit, sowol solcherlei selbst seiend als auch in solchem entstehend, dünkt dich dies in höherem Grade zu sein, oder das an dem nie sich selbst gleichen und sterblichen als selbst solches oder in solchem entstehend? — Bei weitem mehr, sagte er, das an dem immer sich selbst gleichen. — Also das Wesen des sich immer gleichen hat das mehr am Sein Antheil als am Wissen? — Keinesweges. — Und wie an der Wahrheit? — Auch das nicht. — Wenn aber weniger an der Wahrheit, dann auch am Sein. — Nothwendig. —

Ueberhaupt also wird das zur Pflege des Leibes gehörige in seinen verschiedenen Arten minder als die Arten des zur Pflege der Seele gehörigen an der Wahrheit und dem Sein Antheil haben? — Bei weitem wol. — Und meinst du nicht eben so auch der Leib minder als die Seele? — Ich gewiſs. — Wird also nicht auch das mit wahrhafter seiendem angefüllte selbst auch wahrhafter seiende wahrhafter angefüllt als das mit minder seiendem und selbst minder seiende? — Wie könnte es anders sein! — Wenn also mit der Natur angemessenem angefüllt werden angenehm ist: so würde auch das wahrhafter und mit wahrhafter seiendem angefüllte sich wirklicher und wahrhafter wohlbefinden in wahrhafter Lust, dem aber minder seiendes zugetheilt wird, das würde auch minder wahrhaft und auf die Dauer angefüllt werden, und hätte nur Theil an einer unzuverläſsigen und minder wahrhaften Lust. — Ganz nothwendig, sagte er. — Die also der Einsicht und Tugend baar sind, in Schmausereien aber 586
und dergleichen sich immer pflegen, bewegen sich wie es uns vorkam nach unten hin und dann wieder bis zur Mitte und schweben hier zeitlebens, über dieses aber hinaus zu dem wahrhaften Oben haben sie niemals weder hinaufgesehen noch einen Anlauf dorthin genommen, und sind also auch mit seiendem nie wahrhaft angefüllt worden, noch haben sie je eine dauernde und reine Lust geschmekt; sondern nach Art des Viehes immer auf den Boden sehend und zur Erde und den Tischen gebükt nähren sie sich und bespringen sich einander auf der Weide; und wenn sie aus habsüchtiger Begierde nach diesen Dingen ausschlagen und stoſsen, so tödten sie sich auch unter ein-

ander mit eisernen Hörnern und Hufen aus Unersättlichkeit, weil sie nicht mit seiendem weder ihr seiendes noch dasjenige was empfangenes festhält angefüllt haben. — Vollkommen wie in einem Götterspruch, o Sokrates, sprach Glaukon, bezeichnest du ja die Lebensweise der groſsen Menge. — Leben nun nicht solche auch nothwendig in mit Unlust gemischten Lüsten in gleichsam Doppelgängern oder Schattenbildern der wahren Lust, welche nur durch die Zusammenstellung Farbe bekommen, so daſs sie als gewaltig erscheinen und diesen Thoren wahnsinnige Leidenschaften zu sich einflöſsen und der Gegenstand heftigen Streites werden, wie auch um das Schattenbild der Helena nach Stesichoros unter den Trojanern solcher Streit entstand aus Unkunde der wahren. — Nothwendig, sagte er, muſs es sich so begeben. — Und wie? muſs nicht eben dergleichen nothwendig auch mit dem zornartigen begegnen, wenn einer dasselbige vollbringt, neidischerweise aus Ehrgeiz oder gewaltsamerweise aus Streitlust oder zornigerweise aus Ungeschlachtheit, indem er Sättigung an Ehre Sieg und Wiedervergeltung erstrebt ohne Einsicht und Vernunft? — Aehnliches, sagte er, erfolgt nothwendig auch hiebei. — Wie also? sprach ich, Wollen wir kühnlich sagen, daſs von allen auf das eigennüzige sowol als das streitlustige bezüglichen Begierden, diejenigen, welche der Erkenntniſs und vernünftiger Rede nachgehend und nur nach deren Anleitung der Lust nachstrebend diejenigen Lüste erlangen, auf welche die Vernunft hindeutet, daſs diese sowol die wahrhaftesten erlangen werden, so weit ihnen nämlich möglich ist wahres zu erlangen, weil sie ja der Wahrheit ge-

folgt sind, als auch die ihnen eigenthümlich zugehörigen, wenn doch das beste* für einen jeden auch das ihm eigenthümlichste ist. — Gewiſs wol, sprach er, ist dies ja das eigenthümlichste. — Folgt also die ganze Seele dem weisheitliebenden und ist ihm nicht aufsäſsig: so gelangt jeder Theil dazu, daſs er nicht nur übrigens das seinige verrichtet und gerecht ist, sondern jeder erndtet auch an Lust das ihm zugehörige und beste und soviel irgend möglich das wahrhafte. — Offen- 587
bar ja. — Wenn hingegen einer von den andern Theilen die Gewalt bekommt: so vermag nicht einmal er selbst sich die ihm zukommende Lust zu verschaffen, und nöthiget auch die andern, daſs sie fremder und nicht wahrhafter Lust nachgehen müssen. — So ist es; sagte er. — Wird also nicht, was am weitesten von der Weisheitsliebe und der Vernunft absteht, auch dieses am meisten bewirken? — Bei weitem. — Und steht nicht, was von Gesez und Ordnung, eben das auch am weitesten von der Vernunft ab? — Unläugbar. — Am weitesten aber hatten sich ja die verliebten und tyrannenhaften Begierden gezeigt? — Bei weitem. — Am wenigsten aber die königlichen und sittsamen? — Ja. — Also wird auch, denke ich, der Tyrann am meisten von wahrer und eigenthümlicher Lust entfernt bleiben, jener aber am wenigsten. — Nothwendig. — Auch am unerfreulichsten wird also der Tyrann leben, der König aber am anmuthigsten. — Ganz nothwendig. — Und weiſst du wol, sprach ich, um wieviel unerfreulicher* ein Tyrann lebt als ein König? — Wenn du es mir sagst, antwortete er. — Da es, wie sich gezeigt hat, drei Arten der Lust giebt, von denen die eine

ächt ist, zwei aber unächt, so ist der Tyrann auf die jenseitige der unächten hinübergestiegen, indem er Gesez und Vernunft geflohen hat, und lebt nun mit gewissen knechtischen und söldnerischen Lüsten; wieviel er aber dabei zu kurz kommt, ist gar nicht leicht zu sagen, aufser etwa so. — Wie doch? fragte er. — Von dem oligarchischen ist doch der Tyrann der dritte; denn zwischen beiden war noch der Volksmann. — Ja. — Also besizt er auch, wenn das vorige richtig ist, von Jenem ab mit der Wahrheit verglichen, das dritte Schattenbild der Lust? — So ist es. — Der oligarchische aber ist wiederum der dritte vom königlichen, wenn wir den aristokratischen und königlichen an dieselbe Stelle bringen. — Der dritte freilich. — Um das dreifache des dreifachen also, sprach ich, steht der Tyrann von der wahrhaften Lust entfernt. — So scheint es. — Und das Schattenbild der tyrannischen Lust wäre also die Fläche, die zu jener Zahl als ihrer Wurzel gehört. — Unläugbar ja. — Aus der Wurzel und der dritten Potenz also wird erhellen, um welche Entfernung er absteht. — Offenbar, sagte er, dem wenigstens, der sich auf das Rechnen versteht. — Also wenn einer die Sache umkehrend von dem Könige sagen wollte wie weit er vermöge der Wahrheit seiner Lust von dem Tyrannen entfernt ist: so wird er nach vollendeter Vervielfältigung finden, dafs er siebenhundert und neun und zwanzig mal anmuthiger lebt, der Tyrann also unseliger ist in demselben Maafs und gleicher Entfernung. — Eine wunderbare Rechnung, sagte er, hast du da zusammengetragen von dem Unterschiede zwischen den beiden
588 Männern, dem Gerechten und dem Ungerech-

ten, was Lust und Unlust betrifft. — Und doch eine richtige und ihrem Leben angemessene Zahl, sprach ich, da ihnen ja Tage und Nächte, Monate und Jahre angemessen sind. — Das sind sie ja freilich, sagte er. — Und wie? wenn der gute und gerechte den schlechten und ungerechten schon an Lust um so vieles überwindet: um wie unendlich viel mehr wird er ihn nicht überwinden in des Lebens Wohlgestaltung und Schönheit und Tüchtigkeit? — Unendlich weit freilich beim Zeus, sagte er.

Wolan, sprach ich, weil wir nun hieher gelangt sind mit unserer Rede: so lafs uns das zuerst gesagte wieder aufnehmen, weshalb wir hieher gekommen sind. Es wurde doch gesagt, Unrecht thun nüze dem, der vollkommen ungerecht zwar sei, gerecht aber erscheine. Oder ist nicht so gesagt worden? — Allerdings so. — Nun also, sprach ich, lafs uns mit diesem reden, nachdem wir einig geworden sind, was es mit beidem, dem Unrechthun und dem Gerechthandeln, auf sich habe. — Wie aber? fragte er. — Lafs uns zuerst ein Bildnifs der Seele* in Worten anfertigen, an welchem, wer jenes behauptete, sehen könne, was er gesagt hat. — Was für eines? fragte er. — Von der Art eines, sprach ich, wie die Fabel lehrt, dafs es vor Zeiten Naturen gegeben habe, die der Chimaira und der Skylla und des Kerberos und noch verschiedene andere werden ja beschrieben, dafs sie viele Gestalten in eines zusammengewachsen gewesen seien. — Das wird freilich erzählt. — So bilde dir denn Eine Gestalt eines gar bunten und vielköpfigen Thieres rundherum Köpfe von zahmen und wilden Thieren habend und im Stande dies alles ab-

zuwerfen und aus sich hervorzubringen. —
Dazu gehört ein tüchtiger Bildner, sagte er;
indessen da doch Worte leichter zu handhaben
sind als Wachs und dergleichen, so sei es ge-
bildet. — Nun auch noch Eine andere Gestalt
des Löwen und eine des Menschen: bei wei-
tem das gröfste aber sei die erste und das näch-
ste die zweite. — Dieses, sagte er, ist schon
leichter, und es ist gebildet. — Weiter ver-
knüpfe nun diese dreie in eines, so dafs sie
miteinander zusammenwachsen. — Sie sind
verknüpft, sagte er. — Und nun bilde aufsen
um sie herum das Bildnifs des Einen, nemlich
des Menschen, so dafs es dem der das Innere
nicht sehen kann, sondern nur die äufsere Hülle
sieht, als Ein lebendes Wesen erscheint, nämlich
ein Mensch. — Das sei herumgebildet, sagte
er. — Und nun gehen wir zu dem, welcher be-
hauptet, diesem Menschen nüze Unrechtthun,
Gerechthandeln aber sei ihm nichts nüze, und
sagen ihm er behaupte nichts anders, als es
nüze ihm jenes vielgestaltige Thier nebst dem
Löwen und was ihm angehört durch Wohlle-
ben stark zu machen, den Menshen aber Hun-
589 gers sterben zu lassen und abzuschwächen, so
dafs er sich mufs schleppen lassen wohin eben
eines von jenen beiden ihn zieht, und nicht
etwa sie aneinander zu gewöhnen und eines
mit dem andern zu befreunden, sondern sie sich
unter einander beifsen und im Streite verzehren
zu lassen. — Auf alle Weise, sprach er, be-
hauptet das der, welcher das Unrechtthun lobt.
— Also auch wol wer das gerechte für nüzlich
erklärt, der würde behaupten, man müsse sol-
ches thun und reden, wodurch des Menschen
innerer Mensch recht zu Kräften kommt, und
sich auch des vielköpfigen Geschöpfes anneh-

men kann wie ein Landmann das zahme nährend und aufziehend, dem wilden aber, nachdem er sich die Natur des Löwen zu Hülfe genommen, wehrend, daſs es nicht wachse, auf daſs er so, für alle gemeinsam sorgend, nachdem er sie unter einander und mit ihm selbst befreundet, sie so erhalte. — Offenbar behauptet wiederum dieses, wer das gerechte lobt. — Auf alle Weise also sagt ja der das wahre, der das Gerechte erhebt, der aber das Unrecht, täuscht sich. Denn mag man nun auf die Lust sehen oder auf den guten Ruf oder auf die Förderung: so hat der Lobredner des Rechts die Wahrheit für sich, der Tadler aber sagt nicht gesundes und tadelt ohne zu wissen was. — Gewiſs, sagte er, weiſs er es ganz und gar nicht. — So laſs ihn uns denn in der Güte überreden, da er ja auch nicht mit Willen fehlt, und ihn fragen, Würden wir nicht doch sagen, o Lieber, daſs auch das edle und schlechte sich aus solchen Ursachen geltend gemacht habe, das edle nämlich als dasjenige, wodurch das thierische in der Natur unter den Menschen oder vielmehr unter das Göttliche gebracht wird, das schändliche aber, weil es das zahme unter die Gewalt des wilden bringt? wird er beistimmen, oder wie? — Wenn er anders mir folgen will, sagte er. — Kann es nun wol, sprach ich, dieser Erklärung zufolge irgend einem nüzlich sein, ungerechterweise Geld zu nehmen, wenn doch dergleichen etwas geschieht, daſs, indem er das Geld nimmt, zugleich das beste von ihm selbst dem schlechtesten verknechtet wird? Oder soll man sagen, daſs zwar, wenn er für Geld einen Sohn oder eine Tochter in die Knechtschaft gäbe, zumal noch unter wilde und böse Menschen, es ihm nicht nüzen könnte

auch noch so viel unter solcher Bedingung zu empfangen; wenn er aber das göttlichste sein selbst in des ungöttlichsten und gräulich-
590 sten Gewalt giebt ohne Erbarmen, dann wäre er nicht elend und hätte nicht für einen weit unseligeren Verlust Geld genommen, als Eriphyle*, die jenen Schmukk annahm für ihres Mannes Leben? — Bei weiten wol! sprach Glaukon, denn ich will dir für ihn antworten. — Und meinst du nicht, daſs auch die Zügellosigkeit um deswillen von je her getadelt werde, weil in dergleichen allem jenes ungeschlachte groſse vielgestaltige Thier weit über die Gebühr freigelassen wird? — Offenbar, sagte er. — Anmaſsendes und unfreundliches Wesen aber wird ja wol getadelt, sofern das löwenartige und schlangenartige* auf übelstimmende Weise angespannt und genährt wird? — Allerdings. — Und wird nicht Ueppigkeit und Weichlichkeit wegen Erschlaffung und Abspannung des nämlichen getadelt, wenn jenes Feigheit darin hervorbringt? — Nicht anders. — Schmeichelei aber und Niederträchtigkeit etwa nicht, wenn jemand eben dieses das zornartige jenem ungethümen Thier unterwirft, und des Geldes wegen und aus unersättlicher Begierde nach diesem es durch Miſshandlnngen von Jugend an gewöhnt statt des Löwen den Affen zu spielen? — Ei freilich! sagte er. — Niedriges Handwerk aber und Tagelöhnerei, weshalb, meinst du, liegt darauf ein Schimpf? Sollen wir wol eine andere Ursache angeben, als sofern jenes treflichste in einem von Natur so schwach ist, daſs es über die andern Thiere in ihm nicht herrschen kann, sondern ihnen dienen muſs, und nur die Dienstleistungen, welche sie fordern, zu erlernen vermag? — So scheint es wol,

sagte er. — Sollen wir nun nicht sagen, damit doch auch ein solcher von demselbigen beherrscht werde wie der treflichste, müsse er der Knecht jenes treflichsten, welcher das Göttliche herrschend in sich hat, werden? Keinesweges jedoch in der Meinung der Knecht solle zu seinem eigenen Schaden beherrscht werden, wie Thrasymachos von den Beherrschten meinte; sondern daſs es beiden das beste sei von dem göttlichen und verständigen beherrscht zu werden, am liebsten zwar so, daſs jeder es als sein eignes in sich selbst habe, wenn aber nicht, dann daſs es ihm von auſsen gebiete, damit wir Alle als von demselben beherrscht auch nach Vermögen einander insgesammt ähnlich seien und befreundet. — Und ganz mit Recht geschehe es so, sagte er. — Und auch das Gesez, sprach ich, zeigt ja deutlich, daſs es dergleichen anräth, welches doch Allen im Staat auf gleiche Weise verbündet ist; und so auch die Regierung der Kinder, indem wir sie nicht lassen frei sein, bis wir in ihnen wie im Staat eine Verfassung angerichtet haben, und das edelste in ihnen, nachdem wir es mittelst desselbigen in uns gepflegt und erzogen, auf ähnliche Weise zum Wächter und Regenten 591
bestellt haben, und hierauf lassen wir sie dann frei. — Das ist freilich klar, sagte er. — Auf welche Weise, o Glaukon, und aus welchem Grunde sollen wir also sagen, ungerecht und zügellos sein oder schlechtes thun sei nüzlich, wenn einer, wiewol er schlechter dadurch wird, doch mehr Geld oder anderweitiges Vermögen erwerben kann? — Auf keine Weise wol, sagte er. — Und wie, daſs es nüzlich sei, wenn man unrecht thue verborgen bleiben und seine Strafe nicht erleiden? Oder wird nicht

der verborgen bleibende noch schlechter; wenn einer aber nicht verborgen bleibt, sondern gestraft wird, wird dann nicht das thierische in ihm besänftigt und gezähmt, das zahme aber frei gemacht, so daſs die ganze Seele, indem sie nach der edelsten Natur geordnet nun Besonnenheit und Gerechtigkeit mit Weisheit annimmt, eine weit treflichere Beschaffenheit erlangt als ein Leib, welcher Stärke und Schönheit mit Gesundheit überkäme, um soviel mehr nämlich als die Seele selbst preiswürdiger ist als der Leib? — Auf alle Weise gewiſs, sagte er. — Wird also nicht, wer Verstand hat, sein Leben so einrichten, daſs er alles seinige hiezu anspannt, indem er zuerst diejenigen Kenntnisse in Ehren hält, welche seine Seele zu einer solchen bilden können, die anderen aber zurüksezt? — Offenbar, sagte er. — Demnächst, fuhr ich fort, des Leibes Beschaffenheit und Ernährung wird er nicht nur keinesweges der thierischen und vernunftlosen Lust anheimgebend und dahin gewendet leben, sondern nicht einmal auf die Gesundheit vorzüglich sehend und das vorzüglich betreibend, daſs er kräftig gesund und schön werde, wenn er nicht dadurch zugleich auch züchtig und besonnen würde; vielmehr immer wird er sich zeigen* als Einer der die Verhältnisse des Leibes in Bezug auf die Uebereinstimmung in der Seele ordnet. — Auf alle Weise, sagte er, wenn er anders in der That ein der Harmonie Kundiger sein soll. — Nicht auch eben so, sprach ich, die Anordnung und Verhältniſsmäſsigkeit in dem Besiz des Vermögens? und er wird uns wol nicht dessen Masse, betäubt von der Bewunderung der Menge, ins unendliche mehren um sich endlose Uebel zu bereiten? — Ich

denke

denke wol nicht, sagte er. — Sondern er wird ja wol, fuhr ich fort, die in ihm bestehende Verfassung wohl beachtend, und sich hütend, daſs er nicht dort etwas aufstöre durch Ueberfluſs oder Mangel an Vermögen, hierauf hinsteuernd so genau er es irgend vermag, sein Vermögen sowol vermehren als verwenden. — Offenbar ja, sagte er. — Und so wird er wol auch, was Ehre betrifft, auf dasselbige sehend an einiger theilnehmen und sie genieſsen, wovon er nämlich glaubt es werde ihn besser machen; wovon aber es werde die bestehende innere Verfassung auflösen, davor wird er sich hüten sowol im Hause als im öffentlichen Leben. — Also, sprach er, wird er sich wol nicht wollen mit Staatssachen einlassen, wenn ihm jenes am Herzen liegt? — Beim Hunde, sprach ich, in seinem eigenen Staate gar sehr, vielleicht jedoch nicht in seinem Vaterlande, wenn ihm nicht ein göttliches Geschik zu Hülfe kommt. — Ich verstehe, sagte er, du meinst in dem Staate den wir jezt durchgegangen sind und angeordnet haben, und der in unseren Reden liegt; denn auf der Erde glaube ich nicht, daſs er irgendwo zu finden sei. — Aber, sprach ich, im Himmel ist doch vielleicht ein Muster aufgestellt für den der sehen will, und nach dem was er sieht sich selbst einrichten. Es gilt aber gleich ob ein solcher irgendwo ist oder sein wird, denn dessen Angelegenheiten allein wird er doch verwalten wollen, eines anderen aber gar nicht. — Wahrscheinlich wol, sagte er.

ZEHNTES BUCH.

595 Und gewiſs, sprach ich, auch an vielem anderen bemerke ich in diesem Staate, wie wir ihn vortreflich angelegt haben, nicht am schwächsten aber behaupte ich dies, wenn ich an die Dichtkunst gedenke. — An was doch? fragte er. — Daſs wir auf keine Weise aufnehmen was von derselben darstellend ist. Denn daſs diese ganz vorzüglich nicht aufzunehmen sei, das zeigt sich, wie mich dünkt, jezt noch deutlicher, seitdem wir die verschiedenen Theile der Seele einzeln von einander gesondert haben. — Wie meinst du das? — Um es nur zu euch zu sagen — denn ihr werdet mich doch nicht angeben bei den Tragödiendichtern und den übrigen darstellenden insgesammt — mir scheint dergleichen alles ein Verderb zu sein für die Seelen der Zuhörer, so viele ihrer nicht das Heilmittel besizen, daſs sie wissen wie sich die Dinge in der Wirklichkeit verhalten. — In welcher Hinsicht sagst du dieses? — Ich muſs mich wol erklären, sprach ich, wiewol eine Liebe und Scheu, die ich von Kindheit an für den Homeros hege, mich hindern will zu reden. Denn er mag doch wol aller dieser treflichen Tragiker erster Lehrer und Anführer gewesen sein. Aber kein Mann soll uns doch über die Wahrheit gehen; also muſs ich wol sagen was ich denke. — Auf alle Weise, sagte er. —

So höre denn, oder vielmehr antworte. — Frage
nur. — Was Darstellung überhaupt ist, weifst
du mir das wol zu sagen? denn ich selbst sehe
noch nicht recht was sie sein will. — Und,
sagte er, da soll ich es wol sehen? — Das
wäre ja, sprach ich, gar nichts sonderbares,
denn schon oft haben stumpfsichtige etwas eher 596
gesehen als scharfsichtigere. — Das ist wol
richtig, sagte er; aber in deiner Gegenwart
könnte ich nicht einmal das Herz fassen zu
sagen was mir etwa einfiele; also sieh du nur
selbst zu. — Willst du also dafs wir die Be-
trachtung hiebei anfangen nach der gewohn-
ten Weise? Nämlich Einen Begriff pflegen
wir doch jedesmal aufzustellen für jegliches
Viele, dem wir denselben Namen beilegen. Oder
verstehst du mich nicht? — Wohl verstehe
ich. — Nehmen wir also was du willst von
solchem Vielen! Wie, wenn es dir recht ist,
giebt es doch viele Bettgestelle und Tische*? —
Wie sollte es nicht. — Aber Begriffe giebt es
doch nur zweie für diese Geräthe, der eine
das Bett, der andre der Tisch. — Ja. — Und
pflegen wir nicht zu sagen, dafs die Verferti-
ger jegliches dieser Geräthe auf den Begriff
sehend so der eine die Bettgestelle macht der
andere die Tische, deren wir uns bedienen, und
eben so auch alles andere? Denn den Begriff
selbst verfertiget doch keiner von diesen Mei-
stern; wie sollte er auch? — Auf keine Weise.
— Aber sieh einmal zu, nennst du auch die-
sen einen Meister? — Welchen doch? — Der
alles macht, was jeder von diesen Handwer-
kern. — Das ist ja ein aufserordentlicher und
wundervoller Mann! — Noch eben nicht; aber
bald wirst du es wol noch stärker ausdrük-
ken. Denn dieser selbige Handwerker ist im

Stande nicht nur alle Geräthe zu machen, sondern auch alles insgesammt, was aus der Erde wächst, macht er, und alle Thiere verfertigt er, die andern wie auch sich selbst, und auſserdem noch den Himmel und die Erde und die Götter, und alles im Himmel und unter der Erde im Hades insgesammt verfertigt er. — Einen ganz wunderbaren Sophisten, sagte er, beschreibst du da. — Glaubst du es etwa nicht? sprach ich; und sage mir, dünkt es dich überall keinen solchen Meister zu geben, oder daſs einer nur auf gewisse Weise alle diese Dinge verfertigt, auf andere aber wieder nicht? oder merkst du nicht, daſs auch du selbst im Stande bist auf gewisse Weise alle diese Dinge zu machen? — Und, fragte er, was ist doch dies für eine Weise? — Gar keine schwere, sprach ich, sondern die vielfältig und in der Geschwindigkeit angewendet wird. Am schnellsten aber wirst du wol, wenn du nur einen Spiegel nehmen und den überall umhertragen willst, bald die Sonne machen und was am Himmel ist, bald die Erde, bald auch dich selbst und die übrigen lebendigen Wesen und Geräthe und Gewächse, und alles wovon nur so eben die Rede war. — Ja scheinbar, sagte er, jedoch nicht in Wahrheit seiend. — Schön, sprach ich, und wie es sich gebührt triffst du die Rede. Nämlich einer von diesen Meistern, meine ich, ist auch der Maler. Nicht wahr? — Wie sollte er nicht? — Aber du wirst sagen, meine ich, er mache nicht wahrhaft was er macht. Wiewol auf gewisse Weise macht auch der Maler ein Bettgestell. Oder nicht? — Ja, sagte er, ein scheinbares auch er. — Wie aber der Tischer? Sagtest du nicht doch
597 eben, daſs auch er ja den Begriff nicht macht,

der doch eigentlich, wie wir behaupten, das Bettgestell ist, sondern ein Bettgestell mache er? — Das sagte ich freilich! — Also wenn er nicht macht was ist: so macht er auch nicht das seiende, sondern nur dergleichen etwas wie das seiende; seiendes aber nicht? und wenn jemand behaupten wollte, das Werk des Tischers oder sonst eines Handwerkers sei im eigentlichsten Sinne seiend, der schiene wol nicht richtig zu reden? — Freilich nicht, sagte er, wie es wenigstens denen vorkommen würde, die sich mit dergleichen Reden beschäftigen. — So wollen wir uns demnach nicht wundern, wenn auch dieses etwas trübes ist gegen die Wahrheit. — Freilich nicht. — Willst du nun, daſs wir eben hiervon auch den Nachbildner aufsuchen, wer er wol ist? — Wenn du willst, sagte er. — Also dieses werden uns drei Bettgestelle, die eine, die in der Natur seiende, von der wir, denke ich, sagen würden, Gott habe sie gemacht. Oder wer sonst? — Niemand, denke ich. — Eine aber der Tischer. — Ja, sagte er. — Und eine der Maler. Nicht wahr? — So sei es. — Maler also, Tischer, Gott, diese drei sind Vorsteher der dreierlei Bettgestelle. — Ja, drei. — Gott aber, wollte er nun nicht oder war eine Nothwendigkeit für ihn nicht mehr als Ein Bettgestelle zu machen, so machte er auch nur Eins allein, jenes was das Bettgestelle ist. Zwei solche aber oder mehrere sind von Gott nicht eingepflanzt worden, und werden es auch nicht werden. — Wie so? sagte er. — Weil, sprach ich, wenn er auch nur zwei gemacht hätte: so würde sich doch wieder Eine zeigen, wovon jene beiden die Gestalt an sich hätten, und so wäre dann jene, was das Bettgestelle ist, und

nicht die Zweie. — Richtig! sagte er. — Dieses nun wissend, denke ich, hat Gott, weil er wahrhaft der Verfertiger des wahrhaft seienden Bettgestells sein wollte und nicht eines Bettgestells noch auch ein Tischer, sie als Eine dem Wesen nach gebildet. — So scheint es ja. — Sollen wir diesen also den Wesenbildner hievon nennen oder ohngefähr so? — Das ist ja wol billig, sagte er, da er ja dieses und alles andere dem Wesen nach gemacht hat. — Und wie den Tischer? nicht den Werkbildner des Bettgestelles? — Ja. — Nennen wir auch wol den Maler Werkbildner und Verfertiger desselben? — Keinesweges. — Aber was denn sagst du, dafs er von dem Bettgestelle sei? — Ich denke, entgegnete er, am schiklichsten nennen wir ihn Nachbildner desselben, wenn jene die Werkbildner sind. — Sei es! sprach ich. Des dritten Erzeugnisses Vorsteher von dem Wesen ab nennst du also Nachbildner. — Allerdings, sagte er. — Dieses also wird auch der Tragödiendichter sein, wenn er doch Nachbildner ist, ein dritter von dem Könige und dessen wahrem Wesen, und so auch alle andern Nachbildner. — So scheint es. — Ueber den Nachbildner also sind wir eins; sage mir
598 aber vom Maler noch dieses. Dünkt er dich darauf auszugehn von jeglichem jenes Eine in der Natur nachzubilden oder die Werke der zweiten Bildner? — Die der Werkbildner, sagte er. — Und wie sie sind, oder wie sie erscheinen? denn auch dieses unterscheide mir wol. — Wie meinst du? sagte er. — So. Ein Bettgestelle, wenn man es von der Seite sieht oder von grade über oder wie sonst, ist es deshalb von sich selbst verschieden oder das zwar gar nicht, es erscheint aber anders? Und

mit allem andern eben so? — So ist es, sagte er; es erscheint anders, ist aber nicht verschieden. — Nun betrachte mir eben dieses. Auf welches von beiden geht die Malerei bei jedem? das seiende nachzubilden, wie es sich verhält oder das erscheinende, wie es erscheint, als eine Nachbildnerei der Erscheinung oder der Wahrheit? — Der Erscheinung, sagte er. — Gar weit also von der Wahrheit ist die Nachbildnerei; und deshalb, wie es scheint, macht sie auch alles, weil sie von jeglichem nur ein weniges trifft und das im Schattenbild. Wie der Maler, das läugnen wir doch nicht, der wird uns Schuster Tischer und die andern Handwerker nachbilden ohne irgend etwas von diesen Künsten irgend zu verstehen; aber doch, ist er nur ein guter Maler, und zeigt, wenn er einen Tischer gemalt hat, ihn nur hübsch von fern, so wird er doch Kinder wenigstens und unkluge Leute anführen, daſs sie das Gemälde für einen wirklichen Tischer halten. — Wie sollte er nicht! — Aber dieses, meine ich, o Freund, müssen wir doch von Allen dieser Art denken, wenn uns jemand von einem berichtet, er habe einen Menschen angetroffen der alle Handwerke verstehe, und alles andere, was sonst jeder nur einzeln weiſs, verstehe er um nichts weniger genau als irgend einer, den muſs man doch gleich darauf anreden, daſs er ein einfältiger Mensch ist, den ein Taschenspieler oder ein Nachbildner angeführt hat, daſs er ihn wirklich für allweise hält, weil er selbst nämlich nicht fähig ist Erkenntniſs und Unkenntniſs und Nachbildung zu sichten. — Vollkommen richtig, sagte er. — Nächstdem, sprach ich, laſs uns nun die Tragödie vornehmen und ihren Anführer Homeros, weil wir ja doch

immer von Einigen hören, daſs diese Dichter alle Künste verstehen, und alles menschliche was sich auf Tugend und Schlechtigkeit bezieht, und das göttliche dazu. Denn nothwendig müsse der gute Dichter, wenn er worüber er dichtet gut dichten solle, als ein Kundiger dichten, oder er werde nicht im Stande sein zu dichten. Wir müssen also zusehn, ob diese etwa von diesen Nachbildnern hintergangen worden sind, und wenn sie ihre Werke
599 sehen nicht merken, daſs diese um das gedritte von der Wahrheit abstehen, und leicht sind auch einem der Wahrheit nicht kundigen zu dichten, weil sie nämlich Erscheinungen dichten nicht wirkliches, oder ob sie vielleicht Recht haben, und die guten Dichter das alles wirklich verstehen, wovon sie den Meisten scheinen gut zu reden. — Allerdings, sagte er, müssen wir das untersuchen. — Meinst du nun wol, wenn einer beides machen könnte, das nachzubildende und das Schattenbild, er sich gestatten würde viel Mühe auf die Verfertigung der Schattenbilder zu wenden, und dieses an die Spize seines Lebens zu stellen als das beste was er habe? — Ich wol nicht. — Sondern, denke ich, wenn er doch der Wahrheit dieser Dinge kundig wäre, welche er nachbildet: so würde er ja weit eher seine Mühe an die Werke selbst wenden als an die Nachbildungen, und würde versuchen viele und treffliche Werke als Denkmale von sich zurükzulassen, und würde weit lieber wollen der Gepriesene sein als der Lobredner. — Das denke ich, sagte er; denn nicht gleich ist die Ehre sowol als der Vortheil. — Ueber das übrige nun wollen wir nicht erst Rechenschaft fordern vom Homeros oder welchem Dichter sonst, daſs

wir sie fragten, wenn einer von ihnen wirklich heilkundig wäre, und nicht nur ein Nachbildner heilkundiger Reden, wen denn wol ein alter oder neuer Dichter gesund gemacht haben solle wie Asklepios, oder was für Schüler in der Heilkunde einer hinterlassen habe, wie jener seine Nachkommen? Auch über die andern Künste wollen wir sie nicht erst befragen, sondern das gut sein lassen; über das gröſste und herrlichste aber, wovon Homeros zu handeln unternimmt, Kriege und Führung von Feldzügen Anordnung der Städte und Bildung der Menschen ist es doch billig ihn ausforschend zu fragen, Lieber Homeros, wenn du denn was Tugend anlangt nicht der dritte von der Wahrheit abstehende Verfertiger des Schattenbildes bist, wie wir den Nachbildner bestimmt haben, sondern doch der zweite, und wirklich zu erkennen vermochtest, durch welche Bestrebungen die Menschen besser werden oder schlechter im häuslichen Leben sowol als im öffentlichen: so sage uns doch welche Stadt denn durch dich eine bessere Einrichtung bekommen hat, wie Lakedaimon durch den Lykurgos und so viele andere groſse und kleine Städte durch Andere mehr? Welche Stadt führt dich denn auf als einen tüchtigen Gesezgeber, und der ihr Wohl begründet habe? denn Italien und Sikelien nennt den Charondas und wir den Solon; dich aber welche? wird er wol eine angeben können? — Ich denke nicht, sagte Glaukon; auch wird ja dergleichen nicht einmal von den Homeriden selbst behauptet. — Aber wird wol irgend eines Krieges aus Homeros Zeiten gedacht, der unter seiner Anführung oder Berathung glüklich zu Ende ge- 600
bracht worden? — Keiner. — Aber doch als

eines menschlicher Werke kundigen Mannes* werden viele und brauchbare Erfindungen in den Künsten oder zu andern Verrichtungen von ihm angeführt, wie von dem Milesischen Thales oder dem Skythen Anacharsis? — Ganz und gar dergleichen nichts. — Wenn also nicht öffentlich, so wird doch wol Homeros Einigen einzeln der Anführer in ihrer Ausbildung gewesen sein, welche sich an seinem Umgang erfreuten und den Nachkommen eine homerische Lebensweise überliefern konnten, wie Pythagoras selbst vorzüglich deshalb gesucht war, und auch jezt noch die Späteren, die ihre Lebensweise die pythagorische benennen, für ausgezeichnet vor allen Andern gelten? — Auch dergleichen, sagte er, wird nichts gerühmt; denn Kreophylos* des Homeros Freund wäre ja noch lächerlicher seiner Bildung nach als sein Name, wenn das wahr ist was vom Homeros erzählt wird. Es wird nämlich erzählt, daſs man sich erstaunlich wenig um ihn bekümmert bei eben jenem als er dort lebte. — Das wird freilich erzählt. Aber meinst du wol, o Glaukon, wenn Jemand wirklich im Stande gewesen wäre Menschen auszubilden und besser zu machen als einer der hierin nicht nur Nachbildner war, sondern Einsicht davon hatte, daſs er sich nicht würde gar viele Freunde gemacht haben und von ihnen geehrt und geliebt worden sein? Sondern Protagoras der Abderit und der Keische Prodikos sollten durch ihren Umgang ihre Zeitgenossen zu dem Glauben haben bringen können, daſs sie weder ihr Hauswesen noch ihren Staat gut zu verwalten würden im Stande sein, wenn nicht sie ihre Bildung leiteten, und diese zwar werden solcher Weisheit halber so sehr geliebt, daſs nicht

viel fehlt ihre Freunde trügen sie überall auf den Schultern umher: den Homeros aber, wenn er im Stande gewesen wäre ihnen zur Tugend förderlich zu sein, oder den Hesiodos hätten ihre Zeitgenossen umherziehen lassen bänkelsängern, und würden nicht viel mehr an ihnen gehangen haben als an ihrem Gelde und sie genöthiget bei ihnen daheim zu bleiben, oder wenn sie sie nicht überreden konnten, sollten sie nicht mit ihren Kindern ihnen nachgezogen sein, wohin jene nur gingen bis sie der Bildung genug gehabt hätten? — Auf alle Weise, sagte er, scheinst du mir vollkommen recht zu haben! o Sokrates. — Wollen wir also fesstellen, daſs vom Homeros an alle Dichter nur Nachbildner von Schattenbildern* der Tugend seien und der andern Dinge worüber sie dichten, die Wahrheit aber gar nicht berühren; sondern wie wir eben sagten, der Maler werde etwas machen was man für einen Schuhmacher hält ohne selbst etwas von der Schusterei zu verstehen, und für die welche nichts davon verstehen sondern nur auf Farben und Umrisse sehen? — Das sagten wir. — Eben so denke ich, wollen wir auch von dem Dichter sagen, daſs er Farben gleichsam von jeglicher Kunst in Wörtern und Namen auftrage, ohne daſs er etwas verstände als eben nachbilden; so daſs Andere solche, wenn sie die Dinge nach seinen Reden betrachten, mag
er nun von der Schusterei handeln in gemes- 601
sener wohlgebauter und wohlklingender Rede, glauben müssen daſs es vollkommen richtig gesezt sei, oder mag er vom Kriegswesen oder was du sonst irgend willst handeln, so einen gewaltigen Reiz habe eben dieses von Natur. Denn wie die Werke der Dichter entkleidet von

den Farben dieser Tonkunst an und für sich vorgetragen sich zeigen, das denke ich weifst du; du hast es ja wol einmal wahrgenommen. — Das habe ich freilich, sagte er. — Nicht wahr, sprach ich, sie gleichen jugendlichen aber nicht schönen Gesichtern, wie die anzusehen sind, wenn ihre Blüthezeit vorüber ist? — Vollkommen, sagte er. — So komm, und betrachte auch noch dieses! Der Verfertiger des Schattenbildes, der Nachbildner sagen wir doch verstehe von dem was wirklich ist nichts, sondern nur davon wie jedes erscheint. Nicht so? — Ja. — Dieses nun lafs uns nicht halb gesagt liegen, sondern lafs es uns vollständig betrachten. — Sprich nur, sagte er. — Der Maler, sagen wir, kann uns Zaum und Gebifs malen? — Ja. — Machen aber wird sie der Riemer und der Kupferschmidt? — Freilich. — Wie nun Zügel und Stange beschaffen sein müssen, versteht das der Zeichner? oder nicht einmal der Kupferschmidt und der Riemer, der sie macht, sondern nur jener allein, der sich derselben zu bedienen weifs, der Reiter? — Vollkommen richtig. — Wollen wir nun nicht sagen, dafs es sich mit allem so verhalte? — Wie? — Dafs es für jedes diese drei Künste* giebt, die gebrauchende, die verfertigende, die nachbildende? — Ja. — Nun aber bezieht sich doch eines jeglichen Geräthes und Werkzeuges so wie jedes lebenden Wesens und jeder Handlung Tugend Schönheit und Richtigkeit auf nichts anderes als auf den Gebrauch, wozu eben jegliches angefertigt ist oder von der Natur hervorgebracht. — Richtig. — Nothwendig also ist auch der gebrauchende immer der erfahrenste, und mufs dem Verfertiger Bericht erstatten, wie sich das was er gebraucht

gut oder schlecht zeigt im Gebrauch. Wie
der Flötenspieler muſs dem Flötenmacher Be-
scheid sagen von den Flöten welche ihm gute
Dienste thun beim Blasen, und muſs ihm an-
geben wie er sie machen soll, dieser aber muſs
Folge leisten. — Natürlich. — Der eine also
als Wissender giebt an was gute und schlechte
Flöten sind, der andre aber verfertigt sie als
glaubender? — Ja. — Von demselben Geräth
also hat der Verfertiger einen richtigen Glau-
ben wie es schön sei oder schlecht, weil er
mit dem Wissenden umgeht und genöthiget 602
wird auf diesen Wissenden zu hören; die Wis-
senschaft davon aber hat der Gebrauchende.
— Freilich. — Der Nachbildner aber wird der
von wegen des Gebrauchs eine Wissenschaft
haben dessen was er zeichnet, ob es schön und
richtig ist oder nicht? oder hat er eine rich-
tige Meinung vermöge nothwendigen Umgan-
ges mit dem Wissenden, und weil dieser ihm
befiehlt, wie er zeichnen soll? — Keines von
beiden. — Also weder Einsicht wird der Nach-
bildner haben noch richtige Vorstellung von
dem was er nachbildet, was Güte und Schlech-
tigkeit anlangt. — Es scheint nicht. — Tref-
lich also ist der in der Nachbildung begriffene
Nachbildner in der Kunde von dem was er
macht? — Nicht sonderlich. — Aber doch wird
er drauf los nachbilden, ohne zu wissen wie
jedes gut oder schlecht ist, sondern, wie es
scheint, was dem Volk und den Unkundigen
als schön erscheint, das bildet er nach. — Was
auch sonst! — Dieses also, wie sich zeigt, ist
uns ziemlich klar geworden, daſs der Nach-
bildner nichts der Rede werthes versteht von
dem was er nachbildet, sondern die Nachbil-
dung eben nur ein Spiel ist und kein Ernst, 603

und daſs, die sich mit der tragischen Dichtung beschäftigen in Jamben sowol als in Hexametern, insgesammt Nachbildner sind so gut als irgend einer. — Allerdings.

Beim Zeus, sprach ich, dieses Nachbilden gehörte doch zu dem dritten von der Wahrheit ab. Nicht so? — Ja. — Aber worauf im Menschen äuſsert es denn die Kraft, die es hat? — Wovon meinst du denn? — Nun hievon. Dieselbe Gröſse erscheint uns doch durch das Gesicht wahrgenommen von nahebei und von ferne nicht gleich? — Nein freilich. — Und dasselbige als krumm und grade, je nachdem wir es im Wasser sehen oder auſserhalb, und als ausgehöhlt und erhoben wegen der Täuschungen die dem Auge durch die Farben entstehen. Und so ist dies insgesammt eine groſse Verwirrung in unserer Seele, auf welche Beschaffenheit unserer Natur dann die Schattirkunst lauert und keine Täuschung ungebraucht läſst, so auch die Kunst der Gaukler und viele andere dergleichen Handgriffe. — Richtig. — Haben sich nun nicht Messen Zählen und Wägen als die dienstlichen Hülfsmittel hiegegen erwiesen? so daſs das scheinbare gröſsere oder kleinere oder mehrere und schwerere nicht in uns aufkommt, sondern das rechnende messende und wägende? — Natürlich. — Aber dies ist doch das Geschäft des Verstandes in der Seele. — Dessen allerdings. — Wenn einer* aber auch noch so sehr gemessen hat, und nun bestimmt, daſs einiges gröſser sei oder kleiner als anderes oder gleich groſs: so erscheint ihm doch dasselbige zugleich entgegengesezt. — Ja. — Sagten wir aber nicht, dasselbige könne nicht von demselbigen zugleich entgegengeseztes vorstel-
603 len? — Und ganz mit Recht behaupteten wir

dieses. — Was also in der Seele unbekümmert um das Maafs urtheilt, kann nicht dasselbe sein mit dem nach dem Maafs urtheilenden. — Freilich nicht. — Aber doch ist wol, was dem Maafs und der Rechnung vertraut, das beste der Seele. — Wie sonst! — Was also mit diesem im Widerspruch steht, das gehört zu dem schlechteren in uns. — Nothwendig. — Weil ich nun dieses feststellen wollte, sagte ich, dafs die Malerei und die Nachbildnerei überhaupt, wie sie in grofser Ferne von der Wahrheit ihr Werk zu Stande bringt, so auch mit dem von der Vernunft fernen in uns ihr Verkehr hat, und sich mit diesem zu nichts gesundem und wahrem befreundet. — Ganz gewifs wol, sagte er. — Selbst also schlecht, und mit schlechtem sich verbindend erzeugt die Nachbildnerei auch schlechtes. — Das scheint wol. — Und etwa nur die es mit dem Gesicht zu thun hat, oder auch die mit dem Gehör, welche wir die Dichtkunst nennen? — Wahrscheinlich wol, sagte er, auch diese. — Lafs uns jedoch nicht, sprach ich, der Wahrscheinlichkeit allein vertrauen, welche uns aus der Malerei entsteht, sondern zu demjenigen selbst in der Seele hinzutreten, womit die dichtende Nachbildnerei zu thun hat, und zusehen ob es schlecht oder edel ist. — Das müssen wir freilich. — Legen wir es denn so dar! Diese Nachbildnerei bildet uns doch handelnde Menschen nach, freiwillig oder gezwungen, und welche durch diese Handlungen glauben sich gutes oder schlimmes erhandelt zu haben, und in dem allen betrübt sind oder erfreut. Thut sie wol noch sonst etwas aufser diesem? — Nichts. — Ist nun in alle diesem der Mensch etwa einstimmig mit sich? Oder wie er in Sachen des Gesichtes uneins war

und über dieselben Gegenstände zu gleicher Zeit entgegengesezte Vorstellungen in sich hatte, schwankt er nicht eben so auch in seinen Handlungen, und liegt selbst mit sich im Streit? Doch ich erinnere mich, daſs wir hierüber jezt gar nicht nöthig haben etwas abzumachen, denn wir haben in unseren Reden schon oben* alles dieses zur Genüge nachgewiesen, daſs unsere Seele von viel tausend solchen gleichzeitig vorhandenen Widersprüchen voll ist. — Richtig! sagte er. — Richtig freilich, sprach ich; aber was wir damals ausgelassen haben, das dünkt mich thut uns jezt Noth nachzuholen. — Welches doch? sagte er. — Ein rechtschaffener Mann, sprach ich, den ein solches Geschik betroffen hat, daſs er einen Sohn verloren hat oder sonst etwas ihm vorzüglich werthes, wird dieses, das sagten wir wol schon damals, bei weitem leichter ertragen als Andere. — Freilich. — Nun aber laſs uns dieses erwägen, ob es ihn denn gar nicht schmerzen wird, oder ob dieses zwar unmöglich ist, er sich aber mäſsiger beweisen wird in der Betrübniſs. —
604 Das leztere lieber, sagte er, wenn man bei der Wahrheit bleiben soll. — Nun sage mir aber dieses von ihm, glaubst du daſs er stärker gegen die Betrübniſs ankämpfen und ihr entgegenstreben wird, wenn von seines gleichen gesehen, oder dann wenn er in der Einsamkeit es nur mit sich selbst zu thun hat? — Bei weitem wol mehr, sagte er, wenn er gesehen wird. — In der Einsamkeit aber, meine ich, wird er vielerlei vorbringen, worüber er sich schämen würde, wenn ihn einer hörte, und vielerlei thun, worüber er nicht möchte von einem betroffen werden. — So ist es, sagte er. — Und was ihm gebietet Widerstand zu leisten

sten

sten, das ist doch Vernunft und Gesez; was ihn aber zur Betrübnifs hinzieht, das ist die Leidenschaft? — Richtig. — Entsteht aber in dem Menschen zu gleicher Zeit in derselben Beziehung ein solcher entgegengesezter Zug: so sagen wir ist nothwendig auch zweierlei in ihm. — Nothwendig. — Und das eine ist doch bereit dem Geseze zu folgen, wohin dieses führt? — Wie so? — Das Gesez sagt ja doch, es sei am schönsten möglichst ruhig zu sein bei Unfällen und sich nicht zu erzürnen, weil ja weder offenbar ist was hieran gut ist oder übel, noch auch für die Zukunft irgend ein Vortheil aus dem unwilligen Ertragen entstehen kann, noch auch auf irgend etwas von solchen menschlichen Dingen grofser Werth zu legen ist, gewifs aber demjenigen, wozu wir am meisten jeden Augenblik bereit sein müssen, die Betrübnifs hinderlich wird. — Was denn meinst du? sprach er. — Die Berathung über das geschehene, sprach ich; und dafs wir wie beim Würfelspiel unsere Angelegenheiten dem Wurf gemäfs so stellen, wie die Vernunft es als das Beste vorzieht, nicht aber wenn wir uns gestofsen haben, wie Kinder die schmerzhafte Stelle halten und beim Schreien bleiben, sondern immer die Seele gewöhnen, dafs sie so schnell als möglich dazu schreite das zerstofsene und krankhafte zu heilen und in Ordnung zu bringen und die Klagelieder durch Heilkunst zu beschwichtigen. — Am richtigsten, sprach er, würde man wenigstens auf diese Art den Unfällen entgegengehen. — Und das beste, sagen wir doch, will diesem vernünftigen folgen. — Offenbar. — Was aber zu schmerzlosen Erinnerungen und Klagen hinzieht und nicht genug davon haben kann, wollen wir nicht sa-

gen das sei unvernünftig und träge und der Feigheit befreundet? — Das werden wir freilich sagen. — Für dieses unwillige nun giebt es gar viele und mancherlei Nachbildung; die vernünftige und ruhige Gemüthsfassung aber, welche ziemlich immer sich selbst gleich bleibt, diese ist weder leicht nachzubilden noch auch die Nachbildung leicht zu verstehen, zumal für eine groſse Versammlung und die verschiedenartigsten Menschen, wie sie sich vor den Schaubühnen zusammenfinden. Denn es wäre eine
605 Nachbildung eines ihnen fremden Zustandes. — Allerdings freilich. — Offenbar also, daſs der nachbildende Dichter nicht für dieses in der Seele geartet ist*, und seine Kunst sich nicht daran hängen darf diesem zu gefallen, wenn er Ruhm haben will bei der Menge, sondern für die gereizte und wechselreiche Gemüthsstimmung eignet er sich, weil diese leicht ist nachzubilden. — Offenbar. — Können wir ihn also nicht jezt mit vollem Recht angreifen, und ihn als ein Seitenstükk zu dem Maler aufstellen? Denn darin, daſs er schlechtes hervorbringt, wenn man auf die Wahrheit sieht, gleicht er ihm; und daſs er sich an eben solches in der Seele wendet und nicht an das Beste, auch darin sind sie einander ähnlich. Und so sind wir wol schon gerechtfertigt, wenn wir ihn nicht aufnehmen in eine Stadt, die eine untadelige Verfassung haben soll, weil er jenes in der Seele aufregt und nährt, und indem er es kräftig macht das vernünftige verdirbt, wie im Staat, wenn einer den Schlechten die Gewalt verschaffend den Staat verräth und die Besseren herunterbringt, eben so werden wir sagen, daſs der nachbildende Dichter jedem eine schlechte Verfassung in seiner Seele aufrichtet, indem

er dem unvernünftigen darin, welches nicht
einmal groſses und kleines unterscheidet, son-
dern dasselbe bald für groſs hält bald für klein,
sich gefällig beweiset und ihm Schattenbil-
der hervorruft*, von der Wahrheit aber ganz
weit entfernt bleibt. — Allerdings.

Und doch haben wir die gröſste Anklage
gegen sie noch nicht vorgebracht; denn daſs sie
im Stande ist auch die Wohlgesinnten, einige
gar wenige ausgenommen, zu verderben, das
ist doch gar arg. — Ganz gewiſs, wenn sie
dies nur wirklich thut. — So höre und über-
lege. Auch die besten von uns, wenn wir den
Homeros hören oder einen andern Tragödien-
dichter, wie er uns einen Helden darstellt in
trauriger Bewegung, eine lange Klagerede hal-
tend oder auch singende und sich heftig ge-
behrdende: so wird uns wohl zu Muthe, wir ge-
ben uns hin und folgen mitempfindend, und die
Sache* sehr ernsthaft nehmend loben wir den
als einen guten Dichter, der uns am meisten
in diesen Zustand versezt. — Das weiſs ich;
wie sollten wir auch nicht? — Wenn aber
einen von uns ein eigner Kummer trifft: so
merkst du doch, daſs wir dann ganz im Ge-
gentheil unseren Ruhm darin sezen, wenn wir
im Stande sind ruhig zu sein und auszuhar-
ren, weil das die Sache eines Mannes sei, je-
nes aber weibisch, was wir damals lobten? —
Das merke ich, sagte er. — Ist das nun wol
ein feiner Ruhm, wenn man jemanden sieht,
so wie man selbst nicht sein möchte sondern
sich schämen würde, davor sich nicht zu ekeln,
sondern sich daran zu freuen und es zu loben?
— Das scheint, sagte er, beim Zeus wol nicht
vernünftig. — Gewiſs, sprach ich, wenn du 606
es auch noch so betrachten wolltest. — Wie?

— Wenn du bedenken wolltest, daſs das damals bei eigenen Unfällen mit Gewalt zurükgehaltene und gleichsam ausgehungerte, indem es sich nicht hat satt weinen und zur Genüge ausjammern können, da es doch von Natur so geartet ist hiernach zu begehren, daſs grade dieses dann von den Dichtern befriedigt wird und sich wohl befindet; das von Natur beste aber in uns, weil noch nicht hinreichend durch Wort und Sitte gebildet, in der Achtsamkeit auf dieses thränenreiche nachläſst, weil es ja nur fremde Zustände betrachtet, und für es selbst ja nichts schmähliches darin liegt, wenn ein Anderer, der sich für einen treflichen Mann giebt, unzeitig trauert, diesen zu loben und Mitleid mit ihm zu haben; sondern jene Lust wird für baaren Gewinn genommen, und man möchte sie nicht gern missen, das ganze Gedicht verwerfend. Denn so glaube ich pflegen nur Wenige zu rechnen, daſs man doch von dem fremden nothwendig etwas zu genieſsen bekommt für das eigene, und daſs wenn man aus jenem das trübselige genährt und gestärkt hat, es bei eigenen Unfällen nicht leicht sein wird im Zaum zu halten. — Sehr wahr, sagte er. — Und verhält es sich etwa mit dem lächerlichen nicht eben so? wenn du einen Schwank, den du dich schämen würdest selbst zu machen, doch, hörst du ihn in dem öffentlichen Lustspiel oder in einem kleinen Kreise, gewaltig belachst und nicht als etwas schlechtes abweisest: so thust du dasselbe wie dort bei den Klagen. Was du durch Vernunft zurükhieltest, wenn es in dir selbst Schwänke machen wollte, weil du doch den Ruf eines Possenreiſsers scheutest, das läſst du nun wieder los; und hast du es dort aufgefrischt, so

wirst du unvermerkt bald auch in deinem eigenen Kreise so weit ausschlagen, daſs du einen Spaſsmacher vorstellst. — Sehr leicht wol, sagte er. — Und auch mit dem Geschlechtstrieb und dem Unwillen und allem was es der Begierde angehöriges oder der Lust und Unlust verwandtes in der Seele giebt, wie wir denn zugeben daſs dieses uns durch alle Verhältnisse begleitet, ist es dann so, daſs uns die dichterische Nachbildung dergleichen anthut. Denn sie nährt und begieſst alles dieses, was doch sollte ausgetroknet werden, und macht es in uns herrschen, da es doch müſste beherrscht werden, wenn wir bessere und glükseligere statt schlechtere und elendere werden sollen. — Ich weiſs nichts dagegen zu sagen, sprach er. — Also, sagte ich, o Glaukon, wenn du Lobredner des Homeros antriffst, welche behaupten, dieser Dichter habe Hellas gebildet, und bei der Anordnung und Förderung aller menschlichen Dinge müsse man ihn zur Hand nehmen um von ihm zu lernen, und das ganze eigene Leben nach diesem Dichter einrichten und durchführen: so mögest du sie dir gefallen lassen, und mit ihnen, als die so 607
gut sind wie sie nur immer können, vorlieb nehmen, auch ihnen zugeben, Homeros sei der dichterischste und erste aller Tragödiendichter, doch aber wissen, daſs in den Staat nur der Theil von der Dichtkunst aufzunehmen ist, der Gesänge an die Götter und Loblieder auf trefliche Männer hervorbringt. Wirst du aber die süſsliche Muse aufnehmen, dichte sie nun Gesänge oder gesprochene Verse: so werden dir Lust und Unlust im Staate das Regiment führen statt des Gesezes und der jedesmal in der Gemeine für das Beste gehaltenen venünftigen

Gedanken. — Sehr wahr, sagte er. — Dieses also sei zu unserer Vertheidigung gesagt, weil wir der Dichtkunst wieder gedachten, daſs wir sie mit gutem Rechte damals aus der Stadt verwiesen, da sie eine solche ist; denn die Vernunft nöthigte es uns ab. Wir wollen ihr aber zureden, daſs sie uns nicht einer Härte und Unartigkeit zeihe, weil ja ein alter Streit ist zwischen der Philosophie und Dichtkunst. Denn jener* „lärmige gegen die Herren anklaffende Hund" und „groſs in der Thoren Leerrednereien" und „der Gottweisen herrschendes Volk" und „die zart die Gedanken verspinnenden, weil sie eben hungern" und tausenderlei dergleichen sind Zeichen des alten Haders unter diesen beiden. Dennoch sei ihr gesagt, daſs wir ja, wenn nur die der Lust dienende Dichtung und Nachbildnerei etwas anzuführen weiſs, weshalb auch ihr ein Plaz zukomme in einem wohlverwalteten Staate, sie mit Freuden aufnehmen würden, da wir es uns bewuſst sind, wie auch wir von ihr angezogen werden. Aber was uns wahr dünkt preiszugeben, wäre doch nicht ohne Frevel. Nicht wahr, Freund, zieht sie dich nicht auch an, und am meisten wenn sie dir im Homeros erscheint? — Dann bei weitem. — Können wir also nicht mit Recht verlangen, daſs sie herabsteige um sich zu vertheidigen, sei es nun in Strophen oder anderm Sylbenmaaſs? — Allerdings. — Doch wollen wir auch ihren Schuzmännern*, so viele deren nicht selbst Dichter sind sondern nur Dichterfreunde, gern vergönnen auch in ungebundener Rede für sie sprechend zu beweisen, daſs sie nicht nur anmuthig sei, sondern auch förderlich für die Staaten und das gesammte menschliche Leben, und wir wollen unbefangen und wohl-

meinend zuhören. Denn es wäre ja unser eigner Vortheil, wenn sich zeigte, sie sei nicht nur angenehm sondern auch heilsam. — Wie sollte es nicht unser Vortheil sein! sagte er. — Wenn aber etwa nicht, lieber Freund: dann werden wol auch wir, wie diejenigen die einmal verliebt waren, wenn sie glauben, daſs ihnen die Liebe nicht mehr förderlich sei, sich mit Mühe zwar aber doch zurükziehen, so auch wir, wegen der Liebe die wir früher vermöge unserer Erziehung in so treflichen
Staaten zu dieser Dichtung hegten, ihr zwar 608
wohlwollend helfen, um ins Licht zu sezen daſs sie gar vortreflich und vollkommen wahr sei; so lange sie aber ihre Vertheidigung nicht zu Stande bringt, wollen wir, indem wir ihr zuhören, mit dieser Rede und diesem Zauberspruch uns selbst besprechen aus Furcht wieder in jene kindische und gemeine Liebe zurükzufallen, und wollen als sicher annehmen*, daſs man sich um diese Dichtkunst nicht ernsthaft bemühen dürfe, als ob sie selbst ernsthaft sei und die Wahrheit treffe, daſs vielmehr der Hörer, der um die richtige Verfassung seiner selbst besorgt ist, sich gar sehr vor ihr zu hüten habe, und so von der Dichtkunst zu denken, wie wir es ausgesprochen haben. — In allen Stükken, sprach er, stimme ich dir bei. — Denn groſs, fuhr ich fort, o lieber Glaukon, groſs und nicht wie es gewöhnlich genommen wird, ist der Kampf darum, ob man gut werde oder schlecht; so daſs weder durch Ehre noch Geld noch irgend eine Gewalt ja auch nicht einmal durch die Dichtkunst aufgeregt, jemand sollte die Gerechtigkeit und die übrige Tugend vernachläſsigen. — Ich stimme dir bei, sagte er, vermöge alles dessen was

wir auseinandergesezt haben, und glaube, auch
jeder andere werde es thun.

Und doch haben wir die gröſsten Aussich-
ten und vorgestekten Preise für die Tugend
noch nicht auseinandergesezt. — Du muſst wol,
sagte er, eine ungeheure Gröſse im Sinne haben,
wenn es anderes gröſseres als das gesagte ge-
ben soll. — Was kann aber, sprach ich, in kur-
zer Zeit groſses geschehen? Denn diese ganze
Zeit von der Kindheit bis zum Alter ist doch
gegen die ganze insgesammt eine gar kurze.
608 — So gut wol als gar nichts, sagte er. —
Wie also? meinst du ein unsterbliches Wesen
solle sich um so weniger Zeit willen abgemüht
haben, und nicht vielmehr wegen der ganzen?
— Ich glaube es wenigstens, sagte er, aber
wie meinst du dieses? — Bist du das nicht inne
geworden, sprach ich, daſs unsere Seele un-
sterblich ist und niemals umkommt? — Da
sah er mich an, und sagte verwundert, Beim
Zeus, ich nicht! Du aber kannst dies behaup-
ten? — Wenn ich nicht ganz irre bin, sprach
ich. Aber ich denke du auch, denn es ist gar
nichts schweres. — Mir gewiſs! sagte er. Aber
von dir möchte ich gar zu gern dieses gar
nicht schwere vernehmen. — So höre denn,
sprach ich. — Rede nur, sagte er. — Nennst
du, begann ich, etwas gut und böse? — Ich
gewiſs. — Denkst du nun auch darüber so wie
ich? — Worin? — Daſs alles verderbende und
zerstörende das böse ist, das erhaltende aber
und fördernde das Gute. — So denke ich, sagte
609 er. — Und wie? Sezest du auch für jegliches
ein gutes und böses? Wie für die Augen die
Fistel und für den gesammten Leib die Krank-
heit, für das Korn den Brand, für das Holz die
Fäulniſs, für Eisen und Erz den Rost, und wie

ich sage sezest du für alles und jedes fast seine besondere ihm angestammte Krankheit und sein Böses? — Das seze ich, sagte er. — Und nicht wahr, wenn dies zu einem Dinge kommt, so wird das schlecht bei dem es sich eingestellt hat, und zulezt kommt es ganz um und wird zerstört? — Wie sollte es nicht. — Das einem jeden angestammte böse also und die Schlechtigkeit zerstört jedes; und wenn diese es nicht zerstört, so giebt es nichts was etwas verderben kann. Denn das gute könnte doch wol nie irgend etwas zerstören, und das was weder gut noch böse ist eben so wenig. — Wie könnte es wol! sagte er. — Wenn wir also so etwas fänden, welches freilich auch sein böses hat, wodurch es schlecht wird, nicht so jedoch, daſs dieses im Stande wäre es zerstörend aufzulösen: werden wir dann nicht schon wissen, daſs es für das so beschaffene keinen Untergang gebe? — So scheint es wol, sagte er. — Wie also? sprach ich; hat die Seele nicht auch etwas das sie schlecht macht? — Ei freilich, sagte er, dies alles wovon wir gehandelt haben, die Ungerechtigkeit und Unbändigkeit und die Feigheit und der Unverstand. — Kann nun wol etwas von diesen sie auflösen und zerstören? Und merke nur wol, daſs wir uns nicht etwa täuschen und denken, wenn ein ungerechter und unvernünftiger Mensch bei der Ungerechtigkeit ergriffen wird, so komme er dann um durch die Ungerechtigkeit, als welche die Schlechtigkeit der Seele ist. Sondern stelle die Sache so! so wie die Krankheit, welche die Schlechtigkeit des Leibes ist, den Leib verzehrt und aufreibt und dahin bringt, daſs er gar nicht mehr Leib ist; und alles so eben angeführte durch das eigenthümliche Böse,

indem es ihm zerstörend anhaftet und einwohnt, dahin kommt nicht zu sein. Nicht so? — Ja. — So komm denn und betrachte die Seele auf dieselbe Weise. Kann wol Ungerechtigkeit und sonst andere Untugend, die in ihr ist, sie dadurch, daſs sie in ihr ist und ihr anhaftet, verderben und verzehren bis sie sie zum Tode bringt und vom Leibe trennt? — Dieses doch auf keine Weise, sagte er. — Und jenes war doch ungereimt, sprach ich, daſs die Schlechtigkeit eines anderen etwas verderben solle, die eigene aber nicht. — Ungereimt. — Denn bedenke nur, o Glaukon, daſs wir auch nicht glauben, an der Schlechtigkeit des Getraides, sofern sie nur dieses ist, sei es nun Alter oder Fäulniſs oder was es sonst für eine sein mag, müsse der Leib verderben, sondern dann zwar, wenn des Getraides Schlechtigkeit in dem Leibe des Leibes Elend hervorbringt, werden wir sagen, er sei um jener willen an seiner eigenen Schlechtigkeit, welches die Krankheit ist, untergegangen; daſs aber an des Getraides Schlechtigkeit, welches ja etwas ganz anderes ist, der ganz etwas anderes seiende Leib, also
610 an einem fremden bösen welches nicht in ihm das seiner Natur anhaftende Böse hervorbringt, untergehen könne, werden wir niemals behaupten. — Vollkommen richtig gesprochen, sagte er. — Nach derselben Regel, sprach ich, wenn nicht des Leibes Schlechtigkeit in der Seele ihre eigene Schlechtigkeit hervorbringt, wollen wir nie glauben, daſs an einem fremden Uebel ohne eigene Schlechtigkeit die Seele untergehe, sie als ein ganz anderes an dem Uebel eines anderen. — Das ist richtig gefolgert, sagte er. — Entweder also müssen wir dieses widerlegen, daſs es nicht richtig war, oder so

lange es unwiderlegt steht laſs uns nie behaupten, daſs am Fieber oder sonst einer Krankheit oder auch am Schwerdt, und wenn einer auch den ganzen Leib in die kleinsten Stükchen zerschnitte, deshalb auch nur im geringsten die Seele untergehe, ehe nicht jemand nachweiset, daſs wegen dieser Zustände des Leibes jene selbst ungerechter und unheiliger werde. So lange also nur in einem andern ein fremdes Uebel, in jeglichem aber sein eigenthümliches nicht entsteht: so wollen wir weder von der Seele noch von sonst irgend etwas gelten lassen, daſs es auf diese Weise untergehe. — Dieses aber, sagte er, wird doch wol niemals irgend jemand zeigen können, daſs die Seelen der Sterbenden des Todes wegen ungerechter werden. — Wenn aber doch einer, entgegnete ich, dreist genug ist gerade drauf los zu gegehen, und, damit er nicht nöthig habe zuzugeben, daſs die Seelen unsterblich sind, behauptet, der Sterbende werde* schlechter und ungerechter: so werden wir doch annehmen, wenn jener Recht hat mit seiner Behauptung, daſs die Ungerechtigkeit dem der sie hat tödtlich sei wie eine Krankheit, und daſs diejenigen, welche eine solche Krankheit bekommen, wenn diese sie tödtet, jeder seiner eigenen Natur gemäſs sterben, die einen sehr früh, die anderen weit später, nicht aber so wie jezt für die Ungerechtigkeit Andere es den Ungerechten als Strafe auflegen zu sterben. — Beim Zeus, sagte er, so zeigte sich dann ja die Ungerechtigkeit als etwas gar nicht so schrekliches, wenn sie dem, der sie bekommt, tödtlich wird; denn so wäre sie ja eine Ablösung von allen Uebeln. Vielmehr aber glaube ich sie wird sich auf ganz entgegengesezte Art

zeigen, als Andere tödtend wenn sie kann, den
aber, der sie hat, stellt sie gar lebenslustig dar,
und aufserdem dafs er lebenslustig ist auch
noch wachsam; so weit, wie man ja sieht,
ist sie davon entfernt tödtlich zu sein. — Sehr
richtig, sagte ich, bemerkst du dies. — Wenn
denn also die eigene Schlechtigkeit und das
eigene Böse nicht im Stande ist die Seele zu
tödten und zu zerstören, so hat es wol keine
Noth, dafs ein einem andern zum Verderben
geseztes Uebel die Seele oder sonst etwas an-
deres als das dem es dazu gesezt ist zerstören
sollte. — Keine Noth, sagte er, wie man ja
schliefsen mufs. — Also wenn doch gar kein
Uebel weder eigenes noch fremdes sie zerstört:
611 so ist ja offenbar, dafs sie nothwendig etwas
immer seiendes ist; und wenn immer seiend
dann unsterblich. — Nothwendig, sagte er.

Dieses also, sprach ich, verhalte sich so!
Wenn aber: so siehst du wol, dafs die Seelen
auch immer werden dieselbigen sein. Denn we-
der weniger können ihrer werden, wenn keine
untergeht, noch auch mehrere. Denn wenn
etwas von den unsterblichen Dingen mehr
würde, so weifst du wol*, dafs es aus dem tod-
ten entstehen müfste, und so wäre zulezt alles
unsterblich. — Richtig gesprochen. — Allein,
sprach ich, weder dieses lafs uns glauben, denn
die Vernunft läfst es nicht zu, noch auch wie-
derum, dafs die Seele ihrer wahrhaftesten Na-
tur nach vieler Mannigfaltigkeit und Unähn-
lichkeit und Verschiedenheit voll sei an und
für sich. — Wie meinst du das? fragte er.
— Nicht leicht, sprach ich, wird ewig sein,
wie sich uns doch jezt die Seele gezeigt hat,
was aus vielem zusammengesezt ist und sich
nicht der allervortreflichsten Zusammensezung

erfreut. — Man sollte freilich nicht denken. — Dafs nun die Seele unsterblich ist, erweiset sowol die gegenwärtige Rede als auch die übrigen. Was sie aber der Wahrheit nach ist, das mufs man nicht an ihr sehen wollen, verunstaltet wie wir sie jezt nur sehen durch die Gemeinschaft mit dem Leibe und durch andere Uebel; sondern so wie sie ist, wenn sie sich reinigt, so müssen wir sie mit dem Verstande aufmerksam in Augenschein nehmen, und viel schöner wirst du sie dann finden, und dafs sie viel bestimmter Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit unterscheidet und alles was wir nur eben besprochen haben. Jezt aber haben wir zwar richtig von ihr geredet, wie sie gegenwärtig erscheint; wir sehen sie aber nur in solchem Zustande, wie die welche den Meergott Glaukos ansichtig werden*, doch nicht leicht seine ehemalige Natur zu Gesicht bekommen, weil sowol seine alten Gliedmaafsen theils zerschlagen, theils zerstofsen und auf alle Weise von den Wellen beschädigt sind, als auch ihm ganz neues zugewachsen ist Muscheln Tang und Gestein, so dafs er eher einem Ungeheuer ähnlich sieht als dem was er vorher war. Eben so nur sehen auch wir unsere Seele von tausenderlei Uebeln übel zugerichtet. Aber, o Glaukon, dorthin müssen wir unsere Blikke richten. — Wohin? fragte er. — Auf ihr wissenschaftliebendes Wesen, und müssen bemerken wonach dieses trachtet und was für Unterhaltungen es sucht als dem göttlichen und unsterblichen und immer seienden verwandt, und wie sie sein würde, wenn sie ganz und gar folgen könnte von diesem Antriebe emporgehoben aus der Meerestiefe, in der sie sich jezt befindet und das Gestein und Muschelwerk

612 abstofsend, welches ihr jezt, da sie auf der Erde festgeworden ist, erdig und steinig bunt und wild durch einander angewachsen ist von diesen sogenannten glükseligen Festen her. Und dann erst würde einer ihre wahre Natur erkennen, ob sie vielartig ist oder einartig und wie und auf welche Weise sie sich verhält. Ihre jezigen Verschiedenheiten aber und Zustände in dem menschlichen Leben haben wir, denke ich, deutlich genug auseinandergesezt. — Auf alle Weise gewifs, sagte er. — Und nicht wahr, sprach ich, alles anderen haben wir uns in der Rede entschlagen, und nichts von dem Lohn und dem Ruhm der Gerechtigkeit herbeigezogen, wie ihr vom Hesiodos und Homeros sagtet, sondern die Gerechtigkeit an und für sich, fanden wir, sei für die Seele an und für sich das beste, und das gerechte müsse sie thun, möchte sie nun den Ring des Gyges haben oder nicht haben, und aufser solchem Ringe auch noch des Hades Helm*. — Vollkommen richtig, sagte er. — Nun aber o Glaukon, sprach ich, ist es doch ohne Gefährde, der Gerechtigkeit und der übrigen Tugend aufser jenem auch noch den Lohn beizulegen, was für welchen und wie grofsen sie der Seele verschafft bei Göttern sowol als Menschen, schon während der Mensch noch lebt und auch nach seinem Tode. — Allerdings wol! sagte er. — Gebt ihr also auch zurük, was ihr in der Rede geborgt habt? — Was doch recht? — Ich gab euch zu, der Gerechte solle für ungerecht gehalten werden und der Ungerechte für gerecht. Denn ihr waret der Meinung, wenn es auch nicht möglich sei, dafs dies Göttern und Menschen entgehen könne, so müsse man es doch der Untersu-

chung wegen zugeben, damit die Gerechtigkeit an und für sich könne mit der Ungerechtigkeit an und für sich verglichen werden. Oder erinnerst du dich nicht? — Sehr unrecht, sagte er, hätte ich, wenn nicht! — Nachdem also beide verglichen sind, fordere ich dieses im Namen der Gerechtigkeit zurük, dafs wie wirklich bei Göttern und Menchen von ihr gehalten wird, so ihr auch zugestehet dafs von ihr gehalten werde, damit sie nun auch die Siegesehren, welche sie durch die Meinung erwirbt, davon trage und denen sie besizenden austheile, nachdem sich ja gezeigt hat, dafs sie ihnen auch durch ihr Sein und Wesen gutes verleiht, und diejenigen nicht hintergeht, welche sie in sich aufnehmen. — Gerecht, sagte er, ist was du forderst. — Dieses also, sprach ich, gebt ihr mir wol zuerst zurük, dafs den Göttern doch gewifs nicht verborgen bleibt wie jeder von diesen beiden beschaffen ist? — Das wollen wir zurükgeben, sagte er. — Können sie aber nicht verborgen bleiben: so wäre ja wol der eine den Göttern lieb, der andere aber ihnen verhafst, wie wir auch von Anfang an eingestanden haben. — So ist es. — Und von dem, welcher den Göttern lieb ist, wollten wir nicht zugeben, dafs ihm alles was doch von den Göttern herkommt auch auf das möglichst beste 613
zukomme; es müfste ihm denn aus früherer Sünde noch ein nothwendiges Uebel herstammen? — Ganz gewifs! — So müssen wir demnach denken von dem gerechten Manne, mag er nun in Armuth leben oder in Krankheit, oder was sonst für ein Uebel gehalten wird, dafs ihm ja auch dieses zu etwas gutem ausschlagen werde im Leben oder auch nach dem Tode. Denn nicht wird wol der je von den Göttern

vernachläfsigt, der sich beeifern will gerecht zu werden, und indem er die Tugend übt so weit es dem Menschen möglich ist Gotte ähnlich zu sein. — Wol ist vorauszusezen, sagte er, dafs ein solcher nicht von dem Aehnlichen vernachläfsigt werde. — Und nicht wahr, von dem Ungerechten mufs man sich doch das Gegentheil hievon vorstellen? — Gar sehr gewifs. — Solcherlei also wären die von den Göttern dem Gerechten verliehenen Siegesehren. — Meiner Meinung nach wenigstens! sagte er. — Und wie, sprach ich, steht es bei den Menschen? Verhält es sich nicht so, wenn man doch, was wirklich ist, aufstellen soll? Machen es nicht die Gewaltigen und Ungerechten wie jene Läufer, welche hinaufwärts* zwar vortreflich laufen, herabwärts aber nicht? Zuerst laufen sie mit grofser Schnelligkeit aus, zulezt aber werden sie ausgelacht, wenn sie die Ohren zwischen die Schultern stekken und sich unbekränzt davon machen. Die rechten Laufkünstler aber, welche bis zu Ende aushalten, erlangen den Preis und werden bekränzt. Läuft es nicht oftmals mit den Gerechten eben so ab? Am Ende jedes Geschäfts und Verhältnisses und des Lebens selbst werden sie gepriesen, und tragen auch bei den Menschen den Preis davon? — Ja wohl. — Du wirst es also schon leiden, wenn ich von ihnen dasselbe sage, was du von den Ungerechten* sagtest. Ich will nämlich sagen, die Gerechten, wenn sie nur erst älter geworden sind, erhalten in ihrer Vaterstadt welches Amt sie nur wollen, heirathen aus welchen Familien sie wollen, und geben ihre Töchter aus, wohin sie nur wollen; und alles was du damals von jenen, behaupte ich jezt von diesen. Und so auch wiederum von

den

den Ungerechten, daſs die meisten von ihnen, wenn sie auch in der Jugend unbemerkt bleiben, doch am Ende des Laufes ergriffen und ausgelacht werden, und im Alter jämmerlich verhöhnt von Fremden und Einheimischen und ausgepeitscht und wovon du weiter sagtest es sei grob, woran du auch ganz recht hattest, daſs sie gefoltert und gebrannt werden. Jenes alles nimm nun an auch von mir gehört zu haben, daſs es ihnen begegnet. Also, wie gesagt, siehe zu ob du es gelten läſst. — Gar sehr, sagte er, denn du hast Recht.

Was also, sprach ich, dem Gerechten bei 614
seinem Leben von Göttern und Menschen für Preis Lohn und Gaben zu Theil werden auſser jenen Gütern, welche die Gerechtigkeit an und für sich ihm darbietet, dies wären nun solcherlei. — Und gar trefliches, sagte er, und zuverläſsiges. — Dieses aber, sagte ich, ist dennoch nichts in Menge und Gröſse mit demjenigen verglichen, was jeglichen von beiden nach dem Tode erwartet. Auch dieses aber müssen wir vernehmen, damit jeder von beiden vollständig zu hören bekomme, was ihm die Rede schuldig ist. — Sage es nur, sprach er, und glaube, daſs es nicht viel anderes giebt was ich lieber hörte. — Ich will dir indessen keine Erzählung des Alkinos* mittheilen, sondern von einem gar wakkern Manne, nämlich Er dem Sohn des Armenios, dem Geschlecht nach ein Pamphylier; welcher einst im Kriege todt geblieben war, und als nach zehn Tagen die Gebliebenen schon verwest aufgenommen wurden, ward er unversehrt aufgenommen und nach

Hause gebracht um bestattet zu werden. Als er aber am zwölften Tage auf dem Scheiterhaufen lag, lebte er wieder auf und berichtete sodann was er dort gesehen. Er sagte aber, nachdem seine Seele ausgefahren, sei sie mit vielen andern gewandelt und sie wären an einen wunderbaren Ort gekommen, wo in der Erde zwei an einander grenzende Spalten gewesen und am Himmel gleichfalls zwei andere ihnen gegenüber. Zwischen diesen seien Richter gesessen, welche, nachdem sie die Seelen durch ihren Richterspruch geschieden, den Gerechten befohlen hätten den Weg rechts nach oben durch den Himmel einzuschlagen, nachdem sie ihnen Zeichen dessen, worüber sie gerichtet worden, vorne angehängt, den Ungerechten aber den Weg links nach unten, und auch diese hätten hinten Zeichen gehabt von allem was sie gethan. Als nun auch er hinzu gekommen, hätten sie ihm gesagt er solle den Menschen ein Verkündiger des dortigen sein, und hätten ihm geboten alles an diesem Orte zu hören und zu schauen. Er habe nun dort gesehen wie durch den einen jener Spalte im Himmel und in der Erde die Seelen, nachdem sie gerichtet worden, abgezogen seien, von den andern beiden aber seien aus dem in der Erde Seelen hervorgekommen voller Schmuz und Staub, durch den andern hingegen seien reine Seelen vom Himmel herabgestiegen. Und die ankommenden hätten jedesmal geschienen wie von einer langen Wanderung herzukommen, und sich, sehr zufrieden daſs sie auf diesen Matten verweilen konnten, wie zu einer festlichen Versammlung hingelagert. Die einander bekannten haben sich dann begrüſst und

die aus der Erde kommenden von den andern
das dortige erforscht, und so auch die aus dem
Himmel von jenen das ihrige; und so haben
sie einander erzählt, die einen heulend und
weinend, indem sie gedachten welcherlei und 615
wie grofses sie erlitten und gesehen während
der unterirdischen Wanderung, die Wande-
rung aber sei tausendjährig, die aus dem Him-
mel hingegen hätten von ihrem Wohlerge-
hen erzählt und der unbegreiflichen Schön-
heit des dort zu schauenden. Vielerlei nun
davon erfordere viel Zeit zu erzählen, die
Hauptsache aber sei dieses, dafs sie jeder für
alles, was sie jemals und wenn immer un-
rechtes gethan, einzeln hätten Strafe geben
müssen zehnmal für jedes, nämlich immer
wieder nach hundert Jahren als welches die
Länge des menschlichen Lebens sei, damit
sie so zehnfach die Bufse für das Unrecht ablö-
sten. So wenn Einige vielfältigen Todes schul-
dig gewesen, weil sie Städte verrathen oder
Heere in die Knechtschaft gestürzt oder sonst
grofses Elend mitverschuldet hatten, so mufs-
ten sie von dem allen für jedes zehnfache
Pein erdulden; hatten sie aber wiederum auch
Wohlthaten gespendet und sich gerecht und
heilig erwiesen, so empfingen sie auch da-
für nach demselben Maafsstabe den Preis. Die
aber anlangend, welche nach ihrer Geburt
nur kurze Zeit leben, sagte er anderes, so nicht
nöthig hier zu erwähnen. Für Ruchlosig-
keit aber und Frömmigkeit gegen Götter so-
wol als Eltern und für eigenhändigen Mord
gebe es noch gröfseren Lohn. Denn er sei
zugegen gewesen als einer von dem andern
gefragt worden, wo denn Ardiaios der grofse

sei, welcher nämlich in einer Pamphylischen Stadt vor damals schon tausend Jahren als Tyrann geherrscht, nachdem er seinen betagten Vater und älteren Bruder getödtet und viel anderen Frevel verübt hatte der Sage nach. Der gefragte also habe gesagt, er ist nicht hier und wird wol auch nicht hieher kommen. Denn auch dieses haben wir gesehen unter andern graunvollen Gesichten. Als wir nahe an der Mündung waren im Begriff auszusteigen, nachdem wir das andere alles erduldet, so sahen wir plözlich jenen mit anderen, von denen die meisten auch Tyrannen waren, nur einige darunter waren keine Staatsmänner, hatten aber sonst groſses verbrochen. Als diese meinten eben auszusteigen, nahm die Oefnung sie nicht auf, sondern erhob groſses Gebrülle so oft einer von den so unheilbaren in der Schlechtigkeit, oder der noch nicht hinreichend Strafe gegeben, versuchen wollte heraufzusteigen. Und gleich waren auch, fuhr er fort, gewisse wilde Männer bei der Hand, ganz feurig anzusehen, welche den Ruf verstanden und einige davon besonders wegführten; dem Ardiaios aber und Anderen banden sie
616 Hände und Füſse und Kopf zusammen, warfen sie nieder und, nachdem sie sie mit Schlägen zugedekt, zogen sie sie seitwärts vom Wege ab, wo sie sie mit Dornen schabten und den Vorbeigehenden jedesmal andeuteten, weshalb diese solches litten, und daſs sie abgeführt würden um in den Tartaros geworfen zu werden. Und so sei denn, sagte er, nachdem ihnen so viel und mancherlei furchtbares begegnet, diese Furcht die schlimmste von allen gewesen für jeden, daſs wenn er hinaufsteigen wollte der

Schlund brüllen möchte, und mit der gröſsten Zufriedenheit seien sie dann hinaufgestiegen, wenn er geschwiegen habe. Solcherlei also seien die Büſsungen und Strafen, und eben so die Erquikkungen, jenen als Gegenstük entsprechend. Nachdem aber jedesmal * denen auf der Wiese sieben Tage verstrichen, müſsten sie am achten aufbrechen und wandern, und kämen den vierten Tag hin, wo man von oben herab ein grades Licht wie eine Säule über den ganzen Himmel und die Erde verbreitet sehe, am meisten dem Regenbogen vergleichbar aber glänzender und reiner. In dieses kämen sie eine Tagereise weiter gegangen hinein, und sähen dort mitten in dem Lichte vom Himmel her seine Enden an diesen Bändern ausgespannt; denn dieses Licht sei das Band des Himmels, welches wie die Streben an den groſsen Schiffen den ganzen Umfang zusammenhält. An diesen Enden aber sei die Spindel der Nothwendigkeit befestigt, vermittelst deren alle Sphären in Umschwung gesezt werden, und an dieser sei die Stange und der Haken von Stahl, die Wulst aber gemischt aus diesem und anderen Arten. Beschaffen aber sei diese Wulst folgendermaſsen. Die Gestalt, so wie hier; aus dem aber was er sagte war abzunehmen, sie sei so als wenn in einer groſsen und durchweg ausgehöhlten Wulst eine andere eben solche kleinere eingepaſst wäre, wie man Schachteln hat, die so in einander passen, und eben so eine andere dritte und eine vierte und noch vier andere. Denn acht Wülste seien es insgesammt, welche in einander liegend ihre Ränder von oben her als Kreise zeigen, um die Stange her aber

nur Eine zusammenhangende Oberfläche einer
Wulst bilden; diese aber sei durch die achte
mitten durchgetrieben. Die erste und äuſserste
Wulst nun habe auch den breitesten Kreis des
Randes, der zweite sei der der sechsten, der
dritte der der vierten, der vierte der der ach-
ten, der fünfte der der siebenten, der sechste
der der fünften, der siebente der der dritten,
der achte der der zweiten. Und der der gröſs-
ten sei bunt, der der siebenten der glänzendste,
der der achten erhalte seine Farbe von der
617 Beleuchtung der siebenten, der der zweiten und
fünften seien einander sehr ähnlich gelblicher
als jene, der dritte habe die weiſseste Farbe,
der vierte sei röthlich, der zweite aber über-
treffe an Weiſse den sechsten. Indem nun die
Spindel gedreht werde, so kreise sie zwar ganz
immer in demselben Schwunge, in dem gan-
zen umschwingenden aber bewegten sich die
sieben inneren Kreise langsam in einem dem
Ganzen entgegengesezten Schwung. Von die-
sen gehe der achte am schnellsten; auf ihn
folgen der Schnelle nach zugleich mit einan-
der der siebente, sechste und fünfte; als der
dritte seinem Schwunge nach kreise wie es ih-
nen geschienen der vierte, als vierter aber der
dritte und als fünfter der zweite. Gedreht
aber werde die Spindel im Schooſse der Noth-
wendigkeit. Auf den Kreisen derselben aber
säſsen oben auf jeglichem eine mitumschwin-
gende Sirene, eine Stimme von sich gebend,
jede immer den nämlichen Ton, aus allen ach-
ten aber insgesammt klänge dann Ein Wohl-
laut zusammen. Drei Andere aber, in glei-
cher Entfernung rings her jede auf einem Ses-
sel sizend, die weiſs bekleideten am Haupte

bekränzten Töchter der Nothwendigkeit, die Mören Lachesis, Klotho und Atropos, sängen zu der Harmonie der Sirenen*, und zwar Lachesis das geschehene, Klotho das gegenwärtige, Atropos aber das bevorstehende. Und Klotho berühre von Zeit zu Zeit mit ihrer Rechten den äufseren Umkreis der Spindel und drehe sie mit, Atropos aber eben so die inneren mit der Linken, Lachesis aber berühre mit beiden abwechselnd beides das äufsere und innere. Sie nun, als sie angekommen, haben sie sogleich gemufst zur Lachesis gehen. Ein Profet aber habe sie zuerst der Ordnung nach aus einander gestellt, dann aus der Lachesis Schoofs* Loose genommen und Grundrisse von Lebensweisen, dann sei er auf eine hohe Bühne gestiegen, und habe gesagt: Dies ist der Tochter der Nothwendigkeit, der jungfräulichen Lachesis Rede. Eintägige Seelen! ein neuer todtbringender Umlauf beginnt für das sterbliche Geschlecht. Nicht euch wird der Dämon erloosen, sondern ihr werdet den Dämon wählen. Wer aber zuerst gelooset hat, wähle zuerst die Lebensbahn, in welcher er dann nothwendig verharren wird. Die Tugend ist herrenlos, von welcher, je nachdem jeglicher sie ehrt oder geringschäzt, er auch mehr oder minder haben wird. Die Schuld ist des Wählenden; Gott ist schuldlos. Dieses gesprochen habe er die Loose unter alle hingeworfen; und jeder habe das ihm zufallende aufgehoben, nur er nicht, ihm habe er es nicht verstattet. Wer es aber nun anfgehoben, dem sei kund geworden die wievielste Stelle er getroffen habe. Gleich nach diesem nun habe 618
er die Umrisse der Lebensweisen vor ihnen

auf dem Boden ausgebreitet in weit gröſserer Anzahl als die der Anwesenden. Deren nun seien sehr vielerlei, die Lebensweisen aller Thiere nämlich und auch die menschlichen insgesammt. Darunter nun seien Zwingherrschaften gewesen, einige lebenslänglich andere mitten inne zu Grunde gehend und in Armuth Verweisung und Dürftigkeit sich endigend; eben so auch Lebensweisen wohl angesehener Männer, die es theils ihrer Persönlichkeit wegen waren, der Schönheit halber oder sonst wegen körperlicher Stärke und Kampftüchtigkeit, Andere aber ihrer Abkunft und voreIterlicher Tugenden wegen, und auch unberühmter eben so, gleichermaſsen auch von Frauen. Eine Rangordnung der Seelen aber sei nicht dabei gewesen, weil nothwendig, welche eine andere Lebensweise wählt, auch eine andere wird. Alles andere sei unter einander und mit Reichthum und Armuth Krankheit oder Gesundheit gemischt; einiges auch zwischen diesem mitten inne. Hierauf nun eben, o lieber Glaukon, beruht alles für den Menschen, und deshalb ist vorzüglich dafür zu sorgen, daſs jeder von uns mit Hintansezung aller anderen Kenntnisse nur dieser Kenntniſs nachspüre und ihr Lehrling werde, wie einer dahin komme zu erfahren und aufzufinden wer ihn dessen fähig und kundig machen könne, gute und schlechte Lebensweise unterscheidend aus allen vorliegenden immer und überall die beste auszuwählen, alles eben gesagte und untereinander zusammengestellte und verglichene, was es zur Tüchtigkeit des Lebens beitrage, wohl in Rechnung bringend, und zu wissen was zum Beispiel Schönheit werth ist mit Armuth oder

Reichthum gemischt und bei welcher Beschaf-
fenheit der Seele sie gutes oder schlimmes be-
wirkt, und was gute Abkunft und schlechte, ein-
gezogenes Leben und staatsmännisches, Macht
und Ohnmacht, Vielwisserei und Unkunde, und
was alles dergleichen der Seele von Natur an-
haftendes oder erworbenes mit einander ver-
mischt bewirken, so daſs man aus allen ins-
gesammt zusammennehmend auf die Natur der
Seele hinsehend die schlechtere und die bessere
Lebensweise scheiden könne, die schlechtere
diejenige nennend, welche die Seele dahin brin-
gen wird ungerecht zu werden, die bessere aber,
welche sie gerecht macht, um alles andere aber
sich unbekümmert lassen; denn wir haben ge-
sehen, daſs für dieses Leben und für das nach
dem Tode dieses die beste Wahl ist. Und ei- 619
senfest auf dieser Meinung haltend muſs man
in die Unterwelt gehen, um auch dort nicht
geblendet zu werden durch Reichthümer und
solcherlei Uebel, und nicht, indem man auf
Tyranneien und andere dergleichen Thaten ver-
fällt, viel unheilbares Uebel stifte und selbst
noch gröſseres erleide, sondern vielmehr ver-
stehe in Beziehung auf dergleichen ein mitt-
leres Leben zu wählen und sich vor dem über-
mäſsigen nach beiden Seiten hin zu hüten,
sowol in diesem Leben nach Möglichkeit als
auch in jedem folgenden. Denn so wird der
Mensch am glükseligsten. Daher denn auch
damals der Bote von dorther verkündet, der
Profet habe also gesagt, Auch dem lezten, wel-
cher hinzunaht, wenn er mit Vernunft gewählt
hat und sich tüchtig hält, liegt ein vergnüg-
liches Leben bereit, kein schlechtes. Darum
sei weder, der die Wahl beginnt, sorglos, noch

der sie beschliefst muthlos. Nachdem jener nun dieses gesprochen, sagte er, sei der, welcher das erste Loos gezogen, sogleich darauf zu gegangen und habe sich die gröfste Zwingherrschaft erwählt; aus Thorheit und Gierigkeit aber habe er gewählt ohne alles genau zu betrachten, und so sei ihm das darin enthaltene Geschik, seine eigenen Kinder zu verzehren und anderes Unheil entgangen. Nachdem er es nun mit Mufse betrachtet, habe er auf sich losgeschlagen und seine Wahl bejammert, nicht beachtend was der Profet vorhergesagt. Denn er habe nicht sich selbst dieses Unheils Schuld beigelegt, sondern das Glük und die Götter und alles eher als sich selbst angeklagt. Er sei aber einer von den aus dem Himmel kommenden gewesen, der in einer wohlgeordneten Verfassung sein erstes Leben verlebt, und nur durch Gewöhnung ohne Philosophie an der Tugend Theil gehabt. So dafs er auch sagte, es hingen sich an solcherlei Dinge nicht wenigere von den aus dem Himmel gekommenen, weil sie nämlich in Mühseligkeiten unerfahren seien, wohingegen von denen aus der Erde gar Viele, weil sie selbst Mühsehligkeiten genug gehabt und auch Andere darin gesehen, ihre Wahl nicht so auf den ersten Anlauf machten. Daher denn, so wie freilich auch durch den Zufall des Looses, den meisten Seelen ein Wechsel entstehe zwischen Uebel und Gutem. Denn wenn jemand jedesmal, wenn er in diesem Leben ankäme, sich der Weisheit wahrhaft befleifsige, und ihm dann das Loos zur Wahl nur nicht unter den allerlezten falle: so würde er wol dem dort angekündigten zufolge nicht nur hier

glükselig sein, sondern auch seinen Weg von hier dorthin und von dorther zurük nicht unterirdisch und rauh zurüklegen, sondern glatt und himmlisch. Denn dies Schauspiel sei werth gewesen es zu sehen, wie die Seelen jede für
sich ihre Lebensweise wählten; denn es sei 620
jämmerlich zu sehen gewesen, und lächerlich und wunderbar. Die meisten nämlich hätten der Erfahrung ihres früheren Lebens gemäſs gewählt. So habe er gesehen, daſs die Seele, die einmal des Orpheus gewesen, ein Schwanenleben gewählt, indem sie aus Haſs gegen das weibliche Geschlecht, wegen des von ihm erlittenen Todes, nicht habe gewollt vom Weibe geboren werden; und die des Thamyris habe eine Nachtigall gewählt. So habe auch ein Schwan sich durch seine Wahl zum menschlichen Leben umgewendet, und eben so andere tonkünstlerische Thiere, wie leicht zu denken. Eine Seele, welche gelooset, habe sich das Leben eines Löwen gewählt, und dies sei die des telamonischen Aias gewesen, welche eingedenk des Spruches wegen der Waffen vermeiden wollte ein Mensch zu werden. Nächstdem die des Agamemnon, und auch diese habe aus Haſs gegen das menschliche Geschlecht wegen des erlittenen das Leben eines Adlers eingetauscht. Mitten inne habe auch die Seele der Atalante gelooset, und da sie groſse Ehrenbezeugungen für einen kampfkünstlerischen Mann gefunden, habe sie nicht widerstehen können, sondern dieses gewählt. Nach dieser habe er die des Panopier Epeios sich in die Natur einer kunstreichen Frau begeben sehen, und weiter unter den lezten den Possenreiſser Thersites einen Affen anziehen. Zufällig sei

die Seele des Odysseus durch das Loos die lezte von allen gewesen, und so hinzugegangen um zu wählen. Da sie sich aber im Angedenken der früheren Mühen von allem Ehrgeiz erholt, so sei sie lange Zeit umhergegangen um eines von Staatsgeschäften entfernten Mannes Leben zu suchen, und mit Mühe habe sie es von allen Andern übersehen irgendwo liegen gefunden, und als sie es gesehen, habe sie gesagt, sie würde eben so wie jezt gehandelt haben, auch wenn sie das erste Loos gezogen hätte, und habe mit Freuden dieses Leben gewählt. Gleichermafsen seien nun auch von den Thieren welche zu den Menschen übergegangen und eine Art in die andere, indem ungerechte sich in wilde verwandelt, gerechte aber in zahme, und allerlei dergleichen Wechsel seien vorgekommen. Nachdem nun aber alle Seelen ihre Lebensweisen gewählt, seien sie nach der Ordnung wie sie gelooset zur Lachesis hinzugetreten, und jene habe jedem den Dämon, den er sich gewählt zum Hüter seines Lebens und Vollstrekker des gewählten mitgesendet. Dieser nun habe sie zunächst zur Klotho, unter deren Hand wie sie eben den Schwung bewirkend an der Spindel drehte, geführt, um das von jedem gewählte Geschik zu befestigen; und nachdem er diese berührt, habe er sie zur Spinnerei der Atropos geführt, um das angesponnene unveränderlich zu machen. Von da sei er ohne sich umzuwenden
621 an der Nothwendigkeit Thron getreten, und durch diesen hindurchgegangen, nachdem auch die andern insgesammt dies gethan, seien sie dann insgesammt durch furchtbare Hize und Qualen auf das Feld der Vergessenheit gekom-

men, denn es sei entblöſst von Bäumen und allem was die Erde trägt. Dort haben sie sich, da der Abend schon herangekommen, an dem Fluſse Sorglos gelagert, dessen Wasser kein Gefäſs halten könne. Ein gewisses Maaſs nun von diesem Wasser sei jedem nothwendig zu trinken; die aber durch Vernunft nicht bewahrt würden, tränken über das Maaſs, und wie einer getrunken habe, vergesse er alles. Nachdem sie sich nun zur Ruhe gelegt und es Mitternacht geworden, habe sich Ungewitter und Erdbeben erhoben, und plözlich seien sie dann hüpfend wie Sterne der eine hierhin, der andere dorthin getrieben worden, um eben ins Leben zu treten. Er selbst habe des Wassers zwar nicht trinken dürfen, wie aber und auf welche Weise er wieder zu seinem Leibe gekommen, wisse er doch nicht, sondern nur daſs er plözlich des Morgens aufschauend sich schon auf dem Scheiterhaufen liegend gefunden.

Und diese Rede, o Glaukon, ist erhalten worden und nicht verloren gegangen, und kann auch uns erhalten, wenn wir ihr folgen; und wir werden dann über den Fluſs der Lethe gut hinüberkommen und unsere Seele nicht beflekken. Sondern wenn es nach mir geht, wollen wir, in der Ueberzeugung die Seele sei unsterblich und vermöge alles Uebel und alles Gute zu ertragen, uns immer an den oberen Weg halten und der Gerechtigkeit mit Vernünftigkeit auf alle Weise nachtrachten, damit wir uns selbst und den Göttern lieb seien, sowol während wir noch hier weilen als auch wenn wir den Preis dafür davon tragen, den wir

uns wie die Sieger von allen Seiten umher einholen, und hier sowol als auch auf der tausendjährigen Wanderung, von der wir eben erzählt, uns wohl befinden.

ANMERKUNGEN.

ZUM ERSTEN BUCHE.

S. 73. Z. 4. Das Fest. — Dieses Fest, dessen bestimmte Benennung *Βενδίδεια* erst am Ende des Buches vorkommt, war das der thrakischen Artemis; und die Zeit, in welcher das Gespräch soll als gehalten vorgestellt werden, wäre hiedurch bestimmt. Wann aber dieses Fest zuerst gefeiert ist, und ob das *Βενδίδειον*, dessen Xenophon Hell. II, 4, 11. erwähnt, vor dieser Feier schon gebaut war, so dafs die erste Feier zugleich die Einweihung desselben war, wissen wir nicht, und können also auch nicht beurtheilen, ob Platon diesmal das zeitgemäfse besser wahrgenommen als sonst schon, oder ob er auch hier kein Recht gehabt, die genannten Personen um diese Zeit in Athen zusammenzubringen. — Den thrakischen Aufzug wird jeder natürlich finden bei dem ersten Fest einer thrakischen Göttin.

S. 74. Z. 28. Sie werden also - - zu Pferde. Dies wird dem Leser kein deutliches Bild geben; aber die Urschrift eben so wenig. Sokrates beschreibt die Sache aus der Vermuthung, also wahrscheinlich nach Analogie eines schon gebräuchlichen Fakkellaufs; und diese hier vorausgesezte Kenntnifs geht uns ab. Denn drei *λαμπαδηδρομίαι* kommen vor bei dem Scholiasten des Aristophanes (ad Ran. v. 131.), aber nur von einem davon, dem Prometheischen, ist uns eine Beschreibung überliefert von Pausanias (Att. cap. 30.), in dieser aber ist nicht die Rede davon, dafs die Fakkeln aus einer Hand in die andere gehn. Also liegt hier wahrscheinlich die Beschaffenheit des der Athene zu Ehren gehaltenen Fakkellaufes zum Grunde, von dem uns nichts näheres bekannt ist. Das *ἀγώνισμα* scheint hier nicht gewe-

sen zu sein, mit der brennenden Fakkel an irgend einem Ziele anzukommen, sondern nur sich ihrer noch brennend zu entledigen. Dafür spricht auch die Stelle Legg. VI. *καθάπερ λαμπάδα τὸν βίον παραδιδόντας ἄλλοις ἐξ ἄλλων.* Bekk. p. 459, 12.

S. 76. Z. 3. schwer zu leben. Wie vorher der Ausdruk *ἐπὶ γήραος οὐδῷ* dem Homeros und Hesiodos entlehnt ist, denen ihn auch andere Dichter schon abgeborgt: so bedünkt mich als ob auch *χαλεπὸν τοῦ βίου* Worte eines Dichters seien, was die Uebersezung nur auf eine weit stärker ausgesprochene Weise hätte wiedergeben können.

S. 79. Z. 17. wie auch Pindaros sagt. Ueber das Pindarische Fragment vergl. Boeckh Pindari Opp. T. II. P. II. p. 672. In den noch Platonischen Worten übrigens fordert der Zusammenhang *ἡδεῖα* auf *ἐλπὶς* zu beziehen, und dann nothwendig auch *ἀγαθή*, so daſs *γηροτρόφος* allein als Apposition die Anführung der Pindarischen Stelle einleitet.

S. 80. Z. 3. Sie sei Wahrheit. Es ist nicht bestimmt nachzuweisen, wen Platon hier im Sinne hat. Muretus nun (vergl. Ast z. d. St.) hat gewiſs Unrecht, daſs diese Erklärung nur aus der vorhergehenden Rede des Kephalos abstrahirt sei. Eben so wenig aber möchte ich glauben, daſs im gemeinen Leben gangbare Erklärungen damit gemeint seien, indem der Ausdruck *ὅρος* doch mehr auf eine Schule deutet. Der eine Theil nun kommt freilich in der späteren Theorie des Epikurs vor, welcher Gerechtigkeit bloſs auf Verträge beschränkt; und es begreift sich, daſs Sokrates hierüber so ausführlich ist, um überhaupt die Vorstellung aus dem Wege zu räumen, daſs die Gerechtigkeit durch frühere Handlungen bedingt sein müsse, und nichts ursprüngliches sei. Der erste aber scheint am natürlichsten der Megarischen Schule anheim zu fallen, welcher, da sie überall gutes und wahres gleichstellte, die Lehre ganz angemessen ist, das Gute in der auf Verträge sich beziehenden Gerechtigkeit sei die Wahrhaftigkeit. — Wo nun Polemarchos diese Erklärung auf den Simonides zurükführt, ist wol nichts gesagt, was diesem Dichter wörtlich eignet, und auch sonst nirgends ist meines Wissens die angesprochene Stelle aufbewahrt.

S. 84. Z. 11. sie nicht zu bekommen. Ohnerachtet Bekker das μὴ παθεῖν nur aus Einem aber trefflichen Codex genommen, braucht man nur zu sehen, wie Herr Ast das λαθεῖν vertheidigt, um jenes aus dem Einen Münchner gern anzunehmen.

Ebend. Z. 25. Denn auch dieser. Odyss. XIX, 395. 396.

S. 85. Z. 20. Also den Ungerechten zu schaden ist gerecht. Fast allzuleicht geht Sokrates darüber hinweg, daſs in die Erklärung des gerechten hier der Gerechte selbst wieder einschleicht, zumal gezeigt werden konnte, derselbe Fehler habe schon vorher nur verborgener statt gefunden, als der Gute und Gutartige in die Erklärung kamen. Allein dergleichen überläſst Platon den Lesern, und geht nur auf die Hauptsache, daſs Gerechtigkeit nicht könne entgegengeseztes sein für Freund und Feind. Denn alle solche Vorstellungen muſsten vorzüglich beseitiget werden, um seinem Hauptgedanken Bahn zu machen.

S. 87. Z. 3. v. u. Ich meine er gehört dem Periandros. Absichtlich wird dieser hier zu den übermüthigen Mächtigen gezählt und den Weisen entgegengesezt, wie auch im Protagoras unter den Sieben statt seiner Myson aufgeführt wird.

S. 89. Z. 2. stumm geworden sein. Es finden sich mehrere Andeutungen bei den Alten von dem Volksglauben, daſs, wen ein Wolf zuerst ansieht, für den Augenblick wenigstens verstummt. Plinius H. N. VIII, 34 thut davon ausdrükliche Meldung; unsere Stelle aber beweiset zur Genüge, daſs er nicht bloſs in Italien einheimisch war.

S. 92. Z. 14. als das jenem zuträgliche u. s. w. So natürlich es auch ist, ἐκείνου zu ἥττοσιν zu ziehen, so entsteht doch daraus ein falscher Sinn, den Thrasymachos nicht ungerügt hätte hingegehen lassen. Denn er hatte nie behauptet, daſs das dem Stärkeren zuträgliche auch dem Schwächeren zuträglich sei. Die Verbindung ἐκείνου ξυμφέρον ist jedoch keinesweges eine bloſse Wiederholung, sondern die Anwendung der allgemeinen Formel κρείττονος ξυμφέρον auf den vorliegenden Fall. Anders scheint nicht geholfen werden zu können; denn jene

Schiefheit des Gedanken kann man dem Platon nicht zutrauen.

S. 96. Z. 20. noch wenn du mir nicht entgangen bist. Es ist wol nicht nöthig, dieses auch durch alle Bekkerischen Handschriften bestätigte μὴ gegen die Ausstellungen von Stephanus und Ast zu vertheidigen. Auch hat der leztere Gegner es selbst am besten vertheidigt. Denn wenn λανθάνειν und βιάζεσθαι einander entgegensezt werden — wobei freilich das λανθάνειν nicht schlechthin sondern schon nachstellerisch muſs gedacht werden: so kann man unmöglich sagen οὔτε εἴ με λάθοις βιάσασθαι με δύναιο; und wenn unser Saz soviel heiſst als οὐ γὰρ ἄν με κακουργοίης οὔτε λαθὼν οὔτε βιασάμενος, so kann man in das lezte Glied nicht wieder einschieben οὔτε εἴ με λάθοις βιασάμενος.

S. 97. Z. 25. oder ist jede selbst für sich hinreichend. Hier hat Bekker aus dem einzigen Münchner Codex einen aber ganz unentbehrlichen Zusaz aufgenommen. Denn schon die Frage ob es für jede Kunst noch etwas anderes zuträgliches gebe als nur vollkommen zu sein, giebt keinen bestimmten Sinn und bedarf der weiteren Frage Wozu zuträglich? Sondern auch die folgende Erörterung verliert ihre Haltung ganz, wenn die Hauptbegriffe προσδεῖσθαι und ἐξαρκεῖν gar keine Beziehung haben auf die zu erörternde Frage. So daſs ich nicht weiſs, wie ein Herausgeber, der sich mit der Schreibung dieser Stelle beschäftiget, ohne jenen Zusaz fertig werden konnte.

S. 97. Z. 31. die wir jezt. Hier aber habe ich ohne Bekker aus mehreren seiner Handschriften und nicht schlechten das ἡ vor νῦν aufgenommen, weil so das εὑρημένη von dem was in diesem Gespräch über sie gesagt worden verstanden werden kann, ohne diesen Artikel man aber verbinden müſste διὰ ταῦτα νῦν εὑρημένη ἐςίν.

S. 98. lezte Zeile. Also keine Wissenschaft. Auch bis hieher noch erstreckt sich die Verwechslung von ἐπιςήμη und τέχνη, also die Aufhebung derjenigen Abstraction, welche die ruhende Betrachtung von der anordnenden Hervorbringung trennt. Man würde sich aber vergeblich bemühen diese Nichtunterscheidung als jugendliche Unvollkommenheit darzustellen. Sie

hat vielmehr ihren Grund in dem stärkeren Hervortreten des anderen Unterschiedes zwischen den zwei durch δόξα und ἐπιστήμη — wobei δόξα ebenfalls gleich sehr für Betrachtung und Hervorbringung gilt — bezeichneten Stuffen, wodurch jene für eine lebendige Auffassung ohnedies nicht eben bedeutende Differenz ganz in den Hintergrund geschoben wird.

S. 100. Z. 1. Da du es doch sehr nöthig hast. Deutsche Leser dürfen vielleicht erinnert werden, dafs den Schnupfen haben scherzhafter Weise für dumm und unvernehmlich sein gebraucht wird, auf eine Ueberlieferung gegründet, dafs dummen Menschen die Nase triefe. — Thrasymachos nämlich glaubt, Sokrates habe etwas übersehen, was kaum zu verfehlen gewesen, und plumpt auf diese Weise herein mit der sophistischen Manier den Gegner lächerlich zu machen.

S. 105. Z. 28. die lohndienerische Kunst. Es ist gewifs höchst bedeutend, und der ächtesten Platonischen Dialektik eben so würdig, wie es der Ansicht jedes edelgebohrenen gemäfs ist, jede Art von Erwerb bei der Ausübung einer Kunst von der Kunst selbst zu trennen. Nur dafs dies auch Kunst genannt wird, damit mufs man es nicht genau nehmen, sondern nach einem weiteren Gebrauch des Wortes. Denn wenn die Frage aufgeworfen würde, was denn nun die Lohndienerei beherrscht auf dieselbe Weise wie jede ächte Kunst etwas beherrscht: so würde nicht eine eben so gestaltete Antwort gegeben werden können, wie für die Heilkunst und die andern; sondern es würde sich zeigen, dafs sie nur eine τριβή sei, und nach Art einer solchen wie die ῥητορική und κολακική diejenigen beherrsche, welche den Lohn darreichen sollen. Wie denn auch die Tyrannei, in welcher die königliche Kunst in der lohndienerischen untergeht, die Beherrschten nur auf solche Weise beherrscht, wie sie den meisten Lohn darreichen mögen. Woraus denn am unmittelbarsten folgen würde, wie natürlich es zugeht, dafs die Einmischung der Lohndienerei den übrigen Künsten nachtheilig wird, und sie von der natürlichen Bahn ablenkt. — Die Freiheit, mit welcher Platon bald μισθωτική bald μισθαρνητική sagt, habe ich nicht künstlich nachbilden wollen.

S. 110. Z. 5. v. u. Nun aber, sprach ich. Es ist wol nicht anders als mit Bekker ἔφην zu le-

sen, als das einzige was die Handschriften besseres geben, wiewol es an dieser Stelle etwas befremdlich steht. — Wie aber ein Vielbelesener im Platon es hat ertragen können, *Νῦν δέ γε* für sich allein als Antwort des Thrasymachos zu betrachten, und hernach den folgenden Saz unverbunden anfangend wieder dem Sokrates beizulegen, dies begreife ich nicht.

ZUM ZWEITEN BUCHE.

S. 125. Z. 11. Gyges der Ahnherr des Lydiers. Etwas vorwizig erscheint es freilich gegen alle Handschriften und Bekker nur mit Hrn. Ast und meinen diese Veränderung stillschweigend vornehmenden Vorgängern Wolf und Fehse statt *τῷ Γύγου* zu lesen *τῷ Γύγῃ*, zumal die Erzählung von diesem Ringe dem Herodot fremd ist. Allein der Besizer des Ringes kommt doch hier durch ein ähnliches Verhältniſs mit der Königin auf den Thron, wie der Gyges des Herodotos ohne Ring; der Herodotische Gyges aber läſst keinen Vorfahren zu, welcher König gewesen sein könnte. Man müſste also auf jeden Fall annehmen, daſs Platon zwei Personen vermischt habe; den Ring habe ein Vorfahr des Gyges erworben, König aber sei eigentlich Gyges selbst als Erbe des Ringes geworden, und hierüber habe es zwei Sagen gegeben, diese und die welcher Herodotos folgt. Dieses also sei jedem anheim gestellt; *τοῦ Λυδοῦ* aber kann auf jeden Fall hier nur Volksname sein, da unter den bei Herodotos namentlich aufgezählten Nachkommen des Gyges kein Lydos mehr vorkommt. Gyges aber war nach der Herodotischen Sage der Stifter der einheimischen Dynastie, aus welcher Kroisos abstammte, der also als der lezte hier vorzüglich gemeint ist.

S. 128 Z. 18. nach Aischylos. Anspielung auf drei Verse aus den Sieben gegen Theben, von welchen zweie weiter unten wörtlich angeführt werden. In den Plutarchischen Apophthegmen wird erzählt, daſs als diese Verse gesprochen worden die

ganze Versammlung auf den Aristeides gesehen habe. — Uebrigens gehört diese Gegeneinanderstellung des Gerechten und des Ungerechten ganz vorzüglich zu den Ahndungen des christlichen im Platon, indem er nämlich zeigt, daſs die vollkommne Gerechtigkeit, wenn sie zugleich als solche geglaubt werden soll, nothwendig muſs eine leidende Tugend sein.

S. 131. Z. 14. Hesiodos und Homeros sagen. Jener Tagewerke v. 230.; dieser Odyss. XIX, 109 flgd.; nur daſs Adeimantos zwischen dem ersten und zweiten der hier angeführten Verse einen ausgelassen hat. Bei Voss im Zusammenhang Wie des Königes selbst, der gut und die Götter verehrend Ueber ein Volk zahlreicher und tapferer Männer gebietet, Und die Gerechtigkeit etc. — Wer aber die bald darauf nach dem Musaios und dessen Sohn — welches wol Eumolpos sein soll, dem Gedichte über die Mysterien zugeschrieben werden — angeführten Anderen sind, ist wol nicht auszumitteln. Die von Hrn. Ast angezogene Stelle des Hesiodos kann schon deshalb nicht gemeint sein, weil Hesiodos als schon angeführt kein Anderer wäre. Aber eben so wenig wol das von dem Scholiasten angeführte Orakel bei Herodot VI, 86, in welchem der Hesiodische Vers ἀνδρὸς εὐόρκου γενεὴ μετόπισθεν ἀμείνων auch vorkommt; denn auch von diesem klingt zu wenig nach in den Worten.

S. 133. Z. 10. Verschlingungen. Niemand meines Wissens belehrt ordentlich, was diese κατάδεσμοι oder καταδέσεις, wie Platon Legg. XI. (Bekk. p. 268, 20) schreibt, eigentlich gewesen, darum hat sich die Uebersezung an ein unbestimmtes Wort gehalten.

Ebend. Z. 14. die Schlechtigkeit leicht machen. Das folgende ist die bekannte Stelle aus Hesiods Tagewerken 279 flgd., und bald darauf aus Homeros Ilias IX, 497 fgd.

S. 134. Z. 13. jenes Pindarische. Bei Boeckh das 232ste Fragm. — Die Uebers. hat übrigens den Saz so zu fassen gesucht, daſs es nicht durchaus nothwendig scheint, abweichend von den Handschriften ἐὰν μὴ καὶ δοκῶ zu lesen. — Die bald folgenden Worte τὰν ἀλάθειαν βιᾶται werden anderwärts dem Simonides zugeschrieben.

Ebend. Z. 7. v. u. des Archilochos gewinnkundigen Fuchs. In zwei von Ammonius aufbewahrten Fragmenten des Archilochos (Brunk. 38. 39.) kommt der Fuchs vor nach Fabelweise einmal mit dem Adler, das andere mit dem Affen. Daher ist es unbegreiflich, wie Ruhnken (Timaeus p. 257), wenn er auch nicht mit seinem Autor ἀλωπεκῆν lesen, doch die Stelle nicht von dem Fuchs sondern dem Fuchspelz verstehen will, und wie Herr Ast dieses unbedenklich aufnimmt. Zumal auch in der von beiden angeführten Nachbildung des Themistius ist die der unsrigen ganz ähnliche Redensart ἀνθρώπια τὰς ἀλώπεκας ὄπισθεν ἐφελκόμενα offenbar von dem Thier selbst, nicht von dem Pelz zu verstehen, wie aus dem Zusaz οἱ δὲ αὐτῶν δράκοντας deutlich zu ersehen ist, da der Schlangenbalg auf eine so sprichwörtliche Weise nicht vorkommt wie der Fuchspelz. Dagegen Stellen, wie das Sprüchwort des Lysandros, welche vom Ueberwerfen oder Annähen des Fuchspelzes handeln, offenbar nicht hieher gehören. Die Redensart aber τὴν ἀλώπεκα ἕλκειν ἐξόπισθεν ist bei Themistius ohne unsere Stelle schwer zu verstehen. Denn bei uns wird sie deutlich theils durch das vorhergehende πρόθυρα καὶ σχῆμα, theils durch das folgende λανθάνειν. Die klarste nur zu modernisirte Uebersezung wäre daher wol gewesen „zur Hinterthüre aber muſs ich den Fuchs hinein lassen." — Das Wort ποικίλην entspricht hier auf auf eine besondere Weise dem πυκνὸν ἔχουσα νόον des Archilochos.

S. 136. Z. 1. die lösenden Götter. Wer die λύσιοι θεοὶ sind, habe ich nirgend erfahren. Die lexikalische Glosse οἱ καθάρσιοι, λυτικοὶ κακῶν lehrt nichts. Nur daſs Hesychios λύσιοι τελεταὶ hat, und auch hier τελεταὶ und λύσιοι θεοὶ unmittelbar zusammen stehen, bringt auf den Gedanken, daſs alle Götter, welche Weihungen und Mysterien vorstanden, auch lösende gewesen seien. So heiſst Ἄρτεμις λυτηρίη, Ἀπόλλων λυτήριος, Διόνυσος λύσιος, bei dem wol auch dies Beiwort weder mit den Bakchantinnen noch mit der Kelter zusammenhängt. Dazu stimmt auch die Erklärung des Namens Apollon im Kratylos.

S. 139. Z. 11. der Liebhaber des Glaukon den Anfang seiner Elegien. — Dieser Elegienschreiber ist ohne Zweifel Kritias, von dem Plutarchos auch Verse aus einer Elegie an den Alkibiades anführt, und es wird wol kein Widerspruch sein, wenn er hier ein Liebhaber des Glaukon genannt wird, im Charmides aber ziemlich als ein Liebhaber von diesem erscheint, der ein Mutterbruder des Glaukon war. — Aristides (Ed. Jebb. T. II. p. 73) nennt übrigens dieser Verse wegen den Platon ὁ τοῦ ἐπιγράμματος μετέχων, woraus man schliefsen dürfte, der Vers gehöre einer den Elegien vorgesezten epigrammatischen Zuschrift an.

S. 144. Z. 7. wenn der Diener leer hinkommt. Das unentbehrliche ἴῃ, womit Bekker dieser Stelle geholfen hat, ist aus einer Münchner Handschrift; und wenngleich nur aus dieser Einen, wird doch Niemand die Hülfe verschmähen; oder er sehe nur wie Hr. Ast ohne diese Verbesserung durch die schwerfälligste Interpunction herausbringt, dafs einer leer geht der nichts bei sich hat. Man sehe dessen gröfsere Ausgabe v. J. 1814 und den Commentar zu dieser Stelle.

S. 150. Z. 10. v. u. um desto mehr erfordert es Feier etc. Gegen diese Anwendung des früher aufgestellten Grundsazes von Vertheilung der Arbeit werden wir von unserm Standpunkte aus Einspruch einlegen müssen, und behaupten im Kriege sei der Heerführer zwar wirklich in Ausübung einer Kunst begriffen, und er bedürfe also auch vorher schon um sich dieser zu bemächtigen jene Mufse von anderweitiger Geschäftsführung; der gemeine Krieger aber sei nur in der Ausübung einer Gesinnung begriffen, welche allen Bürgern gemein sein müsse. Und was die Handhabung der Waffen und kriegerischen Werkzeuge betrifft, so sei diese nicht in einem solchen Grade eine Kunst, dafs es nöthig sein könne sie auch im Frieden schon mehr als nebenbei zu betreiben, zumal wo gymnastische Uebung ein allgemeiner Bestandtheil der Volksbildung geworden ist. So dafs freilich Einer nicht kann ein Kriegsmann sein hauptsächlich, nebenbei aber zugleich ein Schuster, denn dieses Gewerbe soll kunstmäfsig betrieben werden, wol aber umgekehrt einer eigentlich kann ein Schuster sein oder was

sonst ähnliches nebenbei aber auch sich hinreichend vorüben auf den Fall des Krieges. — Nicht zu übersehen aber ist auf welche verhältnifsmäfsig grofse Zahl von edleren Naturen Platon rechnete in seinem Staat; so viel nämlich als zur Vertheidigung nöthig sind sollten alle durch eine edlere Anlage das Recht haben von der Erwerbsthätigkeit losgesprochen zu sein, und auf diesem Verhältnifs beruht die ganze Anlage seiner Verfassung. Dies nun läfst uns erwarten, dafs für Staaten, in denen die Verhältnisse anders sind, er auch diese Folgerung nicht würde gemacht haben.

S. 151. Z. 14. w a s n i c h t e i f r i g i s t. Sokrates führt zwar hier auch Thiere als Beispiel dieser Eigenschaft an, und zwar wie es scheint ohne Unterschied. Nimmt man aber andere Stellen welche vom ϑυμοειδὲς handeln dazu: so bleibt kein Zweifel, dafs mindestens gesellige Verhältnisse vorausgesetzt werden, und nur der Andere erhaltende und schüzende, feindliches aber abwehrende Eifer gemeint ist. Ich habe mich daher dieses Beiwortes bedient, weil es auch bei uns vorzüglich in der älteren Sprache in dem gleichen Sinne vorkommt, doch aber weil uns dabei öfter eine andere Modalität vorschwebt, mir hernach durch Umschreibungen geholfen.

S. 153. Z. 19. a u c h f ü r d e n M e n s c h e n. Nämlich dafs er eifrig sei mufs man schon voraussezen, indem nur die vernunftmäfsige Grenze des Eifers festgestellt werden soll. Um diese richtige Auffassung etwas zu erleichtern, habe ich mir erlaubt in dem folgenden Saze ein n u r einzuschalten.

S. 154. Z. 13. d i e f ü r d e n L e i b d i e G y m n a s t i k, u n d d i e f ü r d i e S e e l e d i e M u s i k. Dies ist wol die am meisten klassische Stelle bei unserm Schriftsteller, um das Gebiet dieser Ausdrükke zu bestimmen. Es ist offenbar, wie denn so durchgreifende Eintheilungen in praktischen Dingen selten genau sein können, dafs die Musik im engeren Sinne, die Tonkunst, auch kann zur Gymnastik gerechnet werden, sofern sie nämlich als Ausbildung des Organs betrachtet wird. Woraus denn schon hervorgeht, dafs diese doch gewissermafsen mechanische Seite in der edleren Erziehung am wenigsten hervorgehoben wurde. Dasselbe gilt von der Rhetorik, deren gy-

mnastische Seite daher oft erst später von denen betrieben wurde, die aus der öffentlichen Rede ein öfter wiederkehrendes Berufsgeschäft machten.

S. 156. Z. 9. was Hesiodos von ihm erzählt. Theogonie v. 153 flgd. u. 278. flgd. Merkwürdig ist vielleicht, daſs was schon den Zeus also das regierende Göttergeschlecht betrift Platon etwas anders behandelt, indem er doch die Möglichkeit stellt es könne wahr sein. — Das folgende „nachdem sie etwa ein Schwein geopfert" bezieht sich wol darauf, daſs bei der Einweihung zu den Mysterien ein Schwein geopfert wurde. — Daſs, wie etwas weiter unten vorkommt, Hera von ihrem Sohne gebunden worden, ist übrigens nicht homerisch, sondern ein unbekannter Mythos. Nur Suidas berichtet daſs dieses beim Pindaros vorkomme, Hephaistos habe auf dem von ihm kunstreichgebildeten Throne die Göttin befestiget, und er fügt hinzu es komme auch in einer Komödie des Epicharmos vor. Daſs aber Zeus sie gefesselt ist aus Homeros Il. XV, 18. allgemein bekannt, daher auch Muretus hier lesen wollte ὑπό Διός.

S. 158. lezte Z. weder vom Homeros etc. Hier ist mancherlei Noth in den angeführten Stellen. Denn gleich in der ersten hat unser homerischer Text Ilias XXIV, 525 einen anderen Vers als Platôn anführt; doch dieses überlassen wir den homerischen Kritikern, weil die Verschiedenheit auf den Sinn gar keinen Einfluſs hat, und haben uns nur an Voſs Uebersezung gehalten. Hernach aber findet sich für die Worte, daſs Zeus uns ein Spender ist des Guten so wie des Bösen, bei Homeros nur ταμίης πολέμοιο τέτυκται. Auch darauf kommt uns wenig an; indeſs ehe ich glaube, daſs es sehr künstlich damit zugegangen, wie Hr. Ast erklärt, mag doch immer der Vers nicht homerisch sein, wenngleich hernach noch Homerisches kommt, nämlich Pandaros aus Ilias IV, 88 flgd. Denn das Folgende von der Götter Streit und Entscheidung weiſs ich kaum auf Ilias XX, 1—30 zu beziehen. — Daſs die Verse des Aischylos aus dessen verlorener Niobe sind, geht aus dem Folgenden hervor.

S. 162. Z. 7. Götter in wandelnder Fremdlinge Bildung. Aus Homeros Odyss. XVII, 405. Des Proteus Verwandlungen, und nur diese nennt Sokra-

tes hier Verläumdung, sind bekannt aus Odyss. IV, 384. Was aber von Tragödie hier steht, das spielt wahrscheinlich an auf des Aischylos verloren gegangenes Satyrspiel Proteus. Die Verwandlungen der Thetis kennen wir aus Pindar Nem. IV, 60 flgd. und einem Fragment aus des Sophokles Satyrspiel Troilos; ausführlicher aus späteren Schriftstellern. — Die Kinder des Inachos, für welche Hera sammelt, sind nicht Söhne, sondern Töchter, wie ganz deutlich aus den Scholien zu Aristoph. Frösche v. 1385 hervorgeht, wenn man auch Valkenaer Verbesserung (Diatr. in Fragm. p. 11) *Νύμφαισιν* nicht annehmen wollte, wie doch Bekker scheint das *παισὶν* von ihm angenommen zu haben, ohne jedoch die Verse wie er abzutheilen. Das Drama, woraus der Scholiast diese Verse anführt, die wol unstreitig den unsrigen nicht etwa ähnlich sind, sondern ganz dieselben, will Valkenaer lieber dem Aischylos zuschreiben als dem Euripides.

S. 164. Z. 8. v. u. wie Zeus dem Agamemnon den Traum sendet, Ilias II, 6 flgd. — Dafs die Verse des Aischylos am Ende des Buches aus dessen Psychostasia sind, welche nach Plutarchos ganz eigen diesen Gegenstand, die Lebensloose des Achilleus und Hektor, behandelte, ist wol sehr wahrscheinlich.

ZUM DRITTEN BUCHE.

S. 167. Z. 1. von diesem Gedicht anfangend. Ohnerachtet Sokrates hier in der Einzelzahl spricht, sind doch die folgenden Stellen aus beiden homerischen Gedichten, nämlich der Reihe nach Od. XI, 488. Ilias XX, 64. 65. XXIII, 103. Odyss. X, 495. Ilias XXII, 362. 363. XXIII, 100. 101. und Odyss. XXIV, 6 flgd. Ganz untermischt also und ganz ohne Sorgfalt, dafs das fast unmittelbar auf einander folgende auch so angeführt werde, also auf die im Gespräche selbst natürlichste Weise.

Ebend. Z. 3. v. u. wie der Kokytos und Styx. Diese Namen kommen freilich im Phaidon auch vor; nur nicht so wie es hier getadelt wird, dafs sie auch den Guten und Edlen furchtbares mit sich führen. Das dort Gesagte ist aber auch hier schon beschützt gleich anfangs, wo Sokrates sagt, wir wollen ersuchen, die Unterwelt nicht so schlechthin zu schmähen. — Bedenkt man aber, wie hier die Hauptsache, dafs der Tod den Guten nicht furchtbar sei, schon als etwas abgemachtes angesehen wird: so scheint es wol, als ob hier die früheren Aeufserungen hierüber im Gorgias und Phaidon vornehmlich als bekannt vorausgesezt werden. In Absicht des Wortes ἀλίβας bin ich am liebsten dem Plutarchos gefolgt, der es mit σκελετὸς zusammenstellt und für ein ὄνομα ξηρότητος erklärt. Doch wollte ich Knochenmänner nicht wagen.

S. 169. Z. 3. nicht zu dichten. Hier hat Platon, wol der Abwechslung wegen und weil es durch blofse Verwandlung des Nominativs in den Accusativ ohne eigentliche Auflösung des Sylbenmaafses geschehen konnte, den Vers in die Rede selbst verflochten. Wie aber Platon statt des Homerischen δινεύεσκ' ἀλύων zu dem in seiner gewöhnlichen Bedeutung gar nicht anwendbaren πλωίζοντ' gekommen ist, dies wage ich nicht zu bestimmen. Nur Heynes πρωίζειν will mir so wenig zusagen, dafs ich unbedenklich lieber den Handschriften folgen würde, welche πλάζοντ' lesen, wenn nicht gar zu deutlich wäre, dafs Platon auch hier den Hexameter unversehrt erhalten wollte, was nicht möglich war, wenn er δινεύεσκοντα schrieb. Daher ich auch gar nicht glaube aus unserer Stelle schliefsen zu dürfen, dafs Platon in seinem Homeros irgend etwas anderes gelesen habe als wir. Die Verse sind übrigens aus Ilias XXIV, 10 flgd., so wie die folgenden XVIII, 23. 24. XXII, 414. XVIII, 54. XXII, 160. XVI, 433.

S. 170. Z. 10. v. u. den Menschen aber heilsam. Es ist wol nicht ohne künstliche Absichtlichkeit, dafs Platon hier nach Reinigung der mythologischen Darstellung, welche sich doch nur Kindern für Wahrheit giebt, und also nur in weiterem Sinne ein λόγος ψευδὴς genannt wird, die erste Andeutung gleichsam einschleichen läfst von einem

Rechte der Regierenden, falsches wissentlich für wahres zu geben, indem es gleichsam zum Unterschiede zwischen dem Menschen und den Göttern gerechnet wird, daſs dem ersteren die Unwahrheit zur Arzenei dienen könne. Wäre nun die Rede nur davon den Feinden unwahres zu sagen: so haben freilich diese keinen Anspruch auf Wahrheit. Aber schon der Feinde wegen auch Andern die Unwahrheit geben, damit nicht etwa durch Andere den Feinden, was sie nicht wissen sollten, kund werde, ist sehr bedenklich; vielmehr noch auch der Bürger wegen. Und zwar ist es nicht etwa nur das Volk, welches eher könnte den Kindern verglichen werden, sondern auch die Wächter sollen getäuscht werden durch trügliches Loos. Den Aerzten aber wird das Täuschen verboten, da ja doch die Kranken vor Allen pflegen kindisch zu sein. Der Seher aber und der Meister des Baues, mit dem Arzt zusammengestellt in dem angeführten Verse, Odyss. XVII, 383, täuschen schon immer halb unwillkührlich. — Ob aber auch das eben so absichtlich ist, als es freilich dem aufmerksamen Leser auffallen muſs, daſs hier, wo schon alles sich um die Erklärung der Tugend dreht, eine Erklärung was Besonnenheit sei, als Kanon für die Kritik des Dichters aufgestellt wird, ohne daſs die Mitunterredner davon, daſs hier ein Theil der Ausgabe beiläufig gelöst werde, Notiz nehmen, das lassen wir dahin gestellt sein. Sokrates deutet wenigstens an, daſs dies noch nicht die eigentliche Erklärung der Besonnenheit ist, und Platon wollte sich wol nur die Weitläuftigkeit einer besondern Entschuldigung für diese vorläufige Behandlung der Frage ersparen.

S. 171. Z. 7. v. u. Diomedes sagt. Nämlich Ilias IV, 412. — In der nächsten Anführung aber hat Platon wol aus einer Gedächtniſsirrung zwei verschiedene Stellen, Ilias III, 8 und IV, 431, als Eine zusammengefügt; Er konnte aus der ersten Stelle sich mit dem halben Verse begnügen, der Uebersezer muſste ihn ganz herübernehmen. — Trunkenbold etc. ist aus Ilias I, 225.

S. 173. Z. 10. Götter gewinnet Geschenk. Dieser Vers ist nicht homerisch, auch weiſs niemand bestimmt anzugeben wohin er gehört, sondern nur daſs er von Vielen für hesiodisch gehalten wird.

Wenn man aber bedenkt, wie er hier mitten unter homerischem steht — denn vorher gehen seit den zulezt namhaft gemachten Stellen Verse aus Odyss. IX, 8 — 11, XII, 342; Ilias XIV, 296 und Odyss. XX, 17, und eben so folgen darauf Erwähnungen und Anführungen aus Ilias IX, 600; XXII, 15 — 20 und XXIII, 151. — so sollte man fast glauben, Platon selbst habe ihn wenigstens durch einen Gedächtnifsfehler für homerisch gehalten, zumal *οὐδ' ἀστέον* und *οὐδ' ἐπαινετέον* ganz unmittelbar zusammen gehören.

S. 175. Z. 2. die ächten Götterstammes sind. Tragische Senare sind diese Verse ohne Zweifel, woher aber ist unbekannt, so auch welches, wahrscheinlich auch tragischen, Dichters Darstellung Platon eben im Sinne hat bei der Fabel vom Theseus und Peirithoos.

S. 179. Z. 10. in dem Bericht des Dichters selbst. Wenn sich jemand wundert, auf eine Dichtart wie die dithyrambische den Ausdruk Bericht angewendet zu finden, der gebe nur diesmal die Schuld mehr dem Platon als dem Uebersezer. Denn prosaischer und mehr auf das Erzählen gerichtet ist wol das deutsche Wort nicht als das hellenische *ἀπαγγελία*. Man kann nur sagen, es ist zunächst dem voranstehenden Beispiel von Umbildung des Homeros angepasst, und indem Platon dasselbige auch in Dithyramben nachweiset, will er gleich den ganzen Umfang dieser einfachen Art bezeichnen, in welcher der Dichter allein redet. — Uebrigens würde man wol dem Platon sehr unrecht thun, wenn man dächte, er glaube hier die wesentlichen Differenzen auf dem Gebiet der Dichtkunst nachgewiesen zu haben; wiewol Spätere dieses als Haupteintheilungen aufgestellt haben. Mit Unrecht; denn hierauf konnte es ihm, der hier gar nicht von der Kunst an und für sich reden will, sondern nur von ihren ethischen Wirkungen auch gar nicht ankommen; wenngleich allerdings mit dieser Form auch das ganze Wesen der dramatischen Dichtkunst würde verloren gehen. — So erscheint allerdings wol uns auch im Folgenden die Anwendung, welche von dem Grundsaz der Geschäftstheilung auf die darstellende Kunst gemacht wird, sophistisch. Allein er hat die Sitte und Erfahrung seiner Zeit für sich, und hat nur nicht an den damals nicht gegebenen Fall gedacht, dafs einer könnte die

Mimik zu seinem ausschliefsenden Geschäft und eigentlichen Beruf machen. Es wäre jedoch kein schweres Kunststük, nach derselben Methode auch für diesen Fall sein Verbot zu rechtfertigen. — Bei diesen Reden aber von der mimischen Poesie wird wol jedem aufmerksamen Leser die Stelle am Ende des Gastmahles einfallen, wo erzählt wird Sokrates habe noch nächtlicher Weile dem Aristophanes bewiesen, dafs Tragiker und Komiker nicht sollten getrennt sein, sondern derselbige beides; und Manchem wird vielleicht scheinen jene Stelle mit der unsrigen im Widerspruch zu stehn. Dieses nun möchte ich leugnen. Denn zuerst ist bei uns gar nicht wie dort die Rede von dem was sein soll, sondern was ist. Die Geschäftstheilung freilich soll sein; aber da sie doch nicht ins Unendliche gehen kann, so kann sehr wohl Platon grade diese Theilung für unrichtig gehalten haben, und eine Erklärung in diesem Sinne liefse sich gut in das hier gesagte hineinfügen. Nur wäre sie hier nicht an ihrer Stelle, da ja Sokrates hier die ganze Gattung verwirft. Und eben so leicht liefse sich der Beweisführung im Gastmahl die Folgerung anschliefsen, dafs vielleicht die ganze Kunst nicht viel tauge schon deshalb, weil in der Wirklichkeit in ihr nicht vereinigt gefunden werde, was sich dem Begriffe nach gar nicht trennen lasse.

S. 180. Z. 9. vielerlei so gut wie eins. Diese Worte nämlich scheinen mir dem Zusammenhange nach noch nicht etwa die Tragödie z. B. als Eines zu sezen und die übrigen mimischen Gattungen als vieles. Denn theils wird dieser Unterschied erst hernach gemacht, theils kann auch wol Sokrates nicht wollen, dafs seine Wehrmänner auch nur eine von diesen Gattungen treiben. Sondern das Eine ist die Nachbildung der sittlichen Muster, welche ihnen ja allerdings obliegt in der Jugend, wie auch hernach ausdrüklich vorkommt; das Vielerlei aber ist eben das Gebiet der mimischen Dichtung und Darstellung.

S. 184. Z. 6. dem Vortrag angemessene Gesangweise. Man mufs allerdings hier wenigstens nicht allein an den eigentlichen Gesang denken, sondern auch an den recitativischen Vortrag der Rhapsoden, ja auch an den der Redner, als welche ja um deswillen auch Unterricht nahmen bei Musikern. Ueberall

berall gab es bei dem lauten öffentlichen Vortrag eine Annäherung an die verschiedenen eigentlichen Harmonien. Vom Gesang im engeren Sinne und seiner instrumentalen Begleitung ist erst weiter unten die Rede.

S. 187. Z. 10. v. u. diese beiden Tonarten. Sie beziehen sich nämlich auf die beiden gleichsam entgegengesezten Naturen, von welchen noch in der Folge die Rede ist, die aber auch hier schon Jedem aus dem Staatsmann (Uebers. S. 357 flgd.) hinreichend bekannt sind.

S. 189. Z. 2. dafs es etwa drei Arten giebt. Diese drei rhythmischen Hauptgattungen werden nicht namhaft gemacht, sondern nur einzelne Beispiele aus ihnen kommen unten vor. Wenn aber Sokrates sehr bald das weitere auf den Damon aussezt: so wird wol für uns das Beste sein dieses gleich hier zu thun. Der Damon aber, an den wir am besten Jeden verweisen können, der sich über die Sache näher unterrichten will, wird unser Boeckh sein. — Platons Absichten hiemit für die Staatseinrichtung sind aber wol ohne alle Erläuterung verständlich.

S. 194. Z. 12. Dergestalt also . . wirst du die Sitte feststellen. Eine gröfsere Strenge leuchtet, wenn man unsere Stelle mit dem Phaidros vergleicht, hier überall hervor, theils dadurch dafs diese Liebe allein an die Musik angeknüpft wird und nicht einmal zugleich auch an die Gymnastik, theils indem die Geschlechtslust dabei auch nicht einmal so weit geduldet und entschuldiget wird wie dort. Nur schade, dafs weiter unten der Sinnlichkeit wieder mehr zugestanden zu werden scheint.

S. 198. Z. 21. dem verwundeten Eurypylos. Hier scheint Platon zwei homerische Stellen mit einander vermischt zu haben. Denn Ilias XI, 638 empfängt nicht Eurypylos sondern Machaon pramnischen Wein von der Hekamede; Patroklos aber kommt erst später hinzu, und es erhellt nicht, dafs er sich irgend mit der Heilung des Verwundeten zu thun macht. Den verwundeten Eurypylos hingegen trifft Patroklos erst in demselben Gesang v. 808, und pflegt sein, aber ohne pramnischen Wein.

Ebend. Z. 6. v. u. ehe Herodikos sie aufbrachte. Ob gewifs derselbe, der auch im Phaidros Ueb. S. 84. als grofser Spaziergänger vorkommt,

und im Protagoras Ueb. S. 247. als Meister in Leibesübungen, der aber eigentlich Sophist sei? In der lezteren Stelle heifst er ausdrüklich der Silymbrianer, und wird bestimmt als ein noch lebender aufgeführt, und auch im Phaidros hat es das Ansehn. Hier hingegen hat man kaum Ursache, ihn für einen unmittelbaren Zeitgenossen des Sokrates zu halten. Denn als von etwas ganz neuem wird doch von dieser Art der Heilkunst nicht gesprochen. Der im Gorgias (Ueb. S. 26.) erwähnte mufs als ein Bruder des Gorgias wol ein Leontiner sein, Arzt aber und Zeitgenosse ist er auch; weshalb schon der Scholiast und nach diesem Heindorf vor der Verwechselung beider warnt, welche Andere begangen haben. Wenn nun nicht dieses im Wege stände, dafs auch Galenos nur zwei Herodikos anerkennt, nemlich den Leontiner und den Selybrier: so hätte ich nicht üble Lust, deren dreie anzunehmen, den Leontiner als reinen Arzt, den Selybrier als Paidotriben, welchem es aber mehr um Sophistik zu thun war, und den hier erwähnten früheren, welcher als Paidotribe in die Heilkunst gepfuscht. Von der Stelle im Phaidros bliebe dann zweifelhaft, auf welchen von den lezten beiden sie ginge.

S. 200. Z. 19. auf den Phokylides. Die Stelle ist wahrscheinlich nirgend sonst vorhanden, und es ist hier zu wenig angeführt, und das angeführte zu sehr in die Rede verflochten und ihr angepafst, als dafs die Sammler der Fragmente auch nur Einen Vers daraus herstellen konnten. Hier scheint es fast, als habe Phokylides gesagt, man dürfe wol, um erst wohlhabend zu werden, die Tugend hintanstellen; sei man es aber einmal, so müsse man sich ihrer befleifsigen.

Ebend. Z. 25. dieses treiben solle. Hier habe ich mir herausgenommen, der Deutlichkeit wegen das Gebot des Phokylides *ἀρετὴν ἀσκεῖν*, worauf unstreitig dies *τοῦτο* geht, noch einmal zu wiederholen. Hiernach habe ich keinen Anstand genommen, mit Bekker *ἢ νοσοτροφία* zu lesen, in dem Zusammenhange *πότερον τῷ πλουσίῳ τοῦτο μελετητέον ἢ νοσοτροφία*. Denn auch die Art, wie Hr. Ast das gewöhnliche *ἡ νοσοτροφία* vertheidigen will, scheint mir unannehmlich, da ja doch auf keinen

Fall auch der wärmste Vertheidiger der νοσοτροφία sagen kann, das Leben habe keinen Werth, wenn man sie nicht übe. Am liebsten aber möchte ich unmittelbar darauf dies ἦ wiederholen, und das γὰρ, welches in vielen Handschriften fehlt, weglassen. Wenigstens habe ich so übersezen müssen, um etwas klares zu geben. Was meine Vorgänger von dem französischen Uebersezer angenommen hatten, πότερον εἰ μελετητέον τοῦτο τῷ πλουσίῳ καὶ ἀβίωτον τῷ μὴ μελετῶντι, ἡ νοσότροφια τεκτονικῇ μὲν καὶ ταῖς etc. scheint mir schwieriger und kühner. Will man aber ganz mit Bekker lesen, so tritt theils nicht heraus, dafs der Saz ein fragender ist, theils auch wird er ironisch, was mir hier nicht herzugehören scheint.

S. 202. Z. 8. auch dem Menelaos. Ilias IV, 218.

Ebend. Z. 11. v. u. die Tragödienschreiber und Pindaros. Beim Euripides kommt zwar im Anfang der Alkestis vor, dafs Zeus den Asklepios durch den Bliz getödtet, die Ursache aber ist nicht angegeben. Bei Pindaros aber Pyth. III, 55—57 ist sie so angegeben wie hier, und Boeckh zu dieser Stelle lehrt alles genauer.

S. 205. Z. 8. v. u. der Musiker. Jeder erwartet wol hier das vorige Subject. Dieselbigen, welche durch die einfache Musik dahin kommen, der Rechtskunde möglichst entbehren zu wollen, werden auch durch richtigen Gebrauch der Gymnastik dahin kommen, die Heilkunst entbehren zu wollen. Platon will aber nicht, dafs wir uns beides Musik und Gymnastik gleichsam parallel denken sollen; sondern nur der durch die Musik schon bearbeitete sollte so auch der Gymnastik nachgehn, und diese Erinnerung konnte wol hier nicht kürzer gegeben werden. — In der Stelle von der Rechtskuude aber wird offenbar der schwierige Saz, dafs die Strafe und selbst die Todesstrafe etwas gutes sei für die, welche sie erleiden aus andern Gesprächen, dem Gorgias vornehmlich, als bekannt und erwiesen vorausgesezt.

S. 207. Z. 21. weichlich gemacht in der Schlacht. Da die Worte μαλθακὸν αἰχμητὴν aus Ilias XVII, 588 genommen sind, so hat sich die Uebersezung auch hier der Vossischen angeschlossen.

— Wenn man übrigens diese Stelle von den Wirkungen falscher Musik und die folgende von dem falschen Gebrauch der Gymnastik recht betrachtet: so sieht man, dafs die Seele des Ungestimmten nur in dem einen Falle feige wird und in dem andern roh, und man ist versucht oben δειλὴ ἢ και ἄγροικος zu lesen, wenn gleich auch bei Bekker keine Handschrift dieses ἢ hat. Die Uebersezung glaubte es wenigstens ausdrükken zu müssen. Für die Ἀντεραςαὶ scheint unsere Stelle das Thema zu sein; und man möchte sagen, sie seien nur eine täppische Ausmahlung dieser Darstellung des einseitigen Gebrauchs beider Lehrgegenstände.

S. 209. Z. 9. v. u. das möchte einer wol am meisten lieben. Für den ethischen Boden wird hier kurzweg dem Begriffe φίλος und φιλεῖν Raum gemacht, und die ganze skeptische Behandlung desselben im Lysis wird im mindesten nicht berüksichtiget. Daraus aber etwa auf die Unächtheit jenes Gespräches zu schliefsen, möchte ich nicht verantworten; soviel jedoch wol behaupten, dafs wenn gleich das hier Gesagte sich sehr leicht entwikkeln läfst aus dem dort zulezt aufgestellten Begriff des Angehörigen, doch irgend eine genauere Hinweisung auf jenes Gespräch sich hier finden würde, wenn es nicht als zu Platons minder bedeutenden Jugendarbeiten gehörig allzuweit schon hinter ihm gelegen hätte, als er diese Bücher schrieb.

S. 212. Z. 20. die allgemeinen Wächter. Diese Uebersezung von παντελεῖς rechtfertigt sich durch den Zusaz, dafs sie sowol die Freunde zu hüten hätten als die Feinde abzuwehren; ihnen untergeordnet also diejenigen, in denen mehr einseitig das θυμοειδὲς oder das φιλομαθὲς dominirt, und welche nur zu einem von jenen beiden, also auch immer nur auf untergeordnete Weise gebraucht werden können. — Es wäre vielleicht gar nicht übel gewesen, wenn einer von denjenigen, welche über die Erziehung der Fürstensöhne mehr des geistigen Spieles als der wirklichen Anwendung wegen philosophirt haben, diese Stellen hier zum Grunde gelegt hätte.

ZUM VIERTEN BUCHE.

S. 220. Z. 13. v. u. sich für sich allein. Herr Ast hat gewiſs Recht, wenn er behauptet, daſs das ἄν des Stephanischen Textes — mit und ohne καὶ — keinen rechten Sinn giebt, indem dadurch alles hypothetisch gestellt wird, was in der Voraussezung liegt, und daſs man daher, wie auch Bekker thut, αὖ lesen muſs. Allein auf den Ficin, der freilich auch αὖ gelesen hat, möchte ich mich, was den Sinn betrifft, nicht berufen; denn diesen scheint er mir völlig verfehlt zu haben. Theils ja ist wol nicht möglich εὐδαιμονεῖν transitiv zu fassen, theils ist Ficins Meinung, das Subject zu ändern, als ob es hieſse, die Wächter wenn schlecht, stürzten die Stadt ins Verberben, wenn hingegen gut, könnten auch nur sie allein den Staat glüklich machen. Dem ist aber nicht so, sondern φύλακες μὴ ὄντες ἀλλὰ δοκοῦντες sind das Subject des ganzen Sazes der lezten Hälfte eben so gut als der ersten. Daher kann nun der Sinn kaum ein anderer sein, als daſs wenn die Stadt zu Grunde gegangen ist, niemand anders mehr da ist, der sich wohlbefinden könne als eben sie, und daſs sie also versuchen müſsten, sich für sich allein einzurichten, wodurch eben beiläufig die Verkehrtheit einer solchen Selbstsüchtigkeit der Gewalthaber soll ins Licht gestellt werden.

Ebend. Z. 7. v. u. allgemeinen Volksfeste. Man muſs sich hier, um den Ausdrukk ganz treffend zu finden, erinnern, daſs es solche Versammlungen gab, wohin aus allen griechischen Staaten Theilnehmer zusammenströmten, und die politische Besonderheit ganz zurüktrat.

S. 223. Z. 13. v. u. wie es im Spiel heiſst. Die Scholien sagen, πόλεις παίζειν sei eine Art des Bretspiels; dasselbe sagt Suidas. Somit muſs man die Worte τὸ τῶν παιζόντων auf πόλεις beziehn; der Stellung nach sollte man eher glauben daſs sie auf πόλις gingen. Die Anspielung wäre indeſs sehr nüchtern, wenn sie bloſs auf den Namen ginge, und wir sollen wol wenigstens dieses mit hinzudenken, daſs

nun auch gewifs hier gleichwie auf Einem Brette, zwei Partheien gegen einander sein würden wie es bei dem Spiele war. — Kurz darauf sind die Worte „in welchem sie steht" ein Zusaz, den sich die Uebersezung erlaubt hat, um desto sicherer den Unterschied auszudrükken zwischen εὐδοκιμεῖν, und der von Andern, aber wie mir scheint mit Unrecht vorgezogenen Leseart δοκεῖν.

S. 224. Z. 23. als eine genugsame und als Eine. Diese ganze Stelle erinnert sehr bestimmt an die im Staatsmann (Uebers. S. 313 — 317) geführten Untersuchungen über das Grofse und Kleine im Verhältniss zum Angemessenen, welche hernach im Philebos aus einem tieferen Grunde und in einem allgemeinen Zusammenhang entwikkelt sind, hier aber ihre unmittelbare Anwendung finden auf den Staat als Gröfse, indem die Formel für sein natürliches Maafs aufgestellt wird. Ja ich möchte unbedenklich behaupten schon um dieser Stelle willen, dafs die Republik nicht etwa könne vor dem Staatsmann geschrieben sein, sondern nur umgekehrt.

S. 225. Z. 19. Am richtigsten wäre das wol. — Schon an diesem leichten Zugeständnifs, da der Saz doch so ganz paradox ist, wird wol jeder Anstofs nehmen. Zunächst aber geht das Zugeständnifs nicht auf das einzelne Beispiel, sondern vielmehr darauf, dafs bei rechter Unterweisung alles hier übergangene von selbst werde richtig gefunden werden. Dann aber liegt auch der Vorsaz im Hintergrunde, eben dieses Uebergangene hernach weiter zu erkunden und zu entwikkeln. Doch glaube ich kaum, dafs Platon einen so auffallenden und angefochtenen Punkt würde auf diese Art zuerst zur Sprache gebracht haben, wenn diese Theorie seinen Lesern etwas ganz neues gewesen wäre; die Natürlichkeit des Gesprächs wäre zu sehr verlezt worden, wenn die Theilnehmer über die erste Erwähnung eines so ungeheuern und ganz unbekannten so leicht hingegangen wären. Darum ist mir schon hieraus wahrscheinlich, dafs über diese Theorie aus der Schule war geschwazt worden, und dafs sie ziemlich allgemein bekannt war, vielleicht schon lange ehe Platon dieses Werk verfafste.

S. 226. Z. 1. es ehre den Gesang. Aus Odyss. I, 351. 352. Wenngleich Platon anstatt unseres ἐπικλείουσ' wol nur frei aus dem Gedächtnifs ἐπιφρονέουσ' schreibt habe ich doch nicht geglaubt, auch von der Vossischen Uebersezung abweichen zu müssen. — Diese Stelle übrigens von der Gefahr in der Musik zu neuern ist oft unter den Zeugnissen für das Spartanisiren des Platon oft aber auch mit besonderem Ruhm und Lobe angeführt worden. Auch jezt lohnte es wol auf mancherlei Weise beherzigt zu werden von denen, welche als ob das etwas geringes wäre, bald so bald anders aus geringen Absichten und kleinen Ursachen zu neuern streben in der Musik des öffentlichen Lebens sowol als der öffentlichen Erziehung, und in der That nicht nur neue Gesänge sondern neue Weisen aufzubringen alte aber und wohl bewährte bei Seite zu schieben suchen.

S. 232. Z, 5. scheint mir in ihr. Das ἐν αὐτῷ des Bekkerschen Textes weifs ich nicht worauf ich beziehen soll. Sowol das folgende δοκεῖ μοι ἡ πόλις als auch das vorhergehende ὅ τι ἂν αὐτῶν εὕρωμεν ἐν αὐτῇ beides scheint auch hier ἐν αὐτῇ zu fordern. Da sich nun dieses unter andern Bekkerschen Handschriften auch in dem treflichen Münchner Codex findet, so trage ich kein Bedenken Gebrauch davon zu machen.

Ebend. Z. 5. v. u. über irgend etwas von dem in der Stadt. Bei dieser Unterscheidung wird wol jedem aufmerksamen Leser der erste Alkibiades einfallen. Mir aber wenigstens nicht als eine Untersuchung, welche vorausgesezt wird um das hier gesagte zu verstehen, sondern vielmehr als ein Machwerk, welches diesen leicht zu handhabenden Gedanken aufgegriffen hat, und worin er in Verbindung mit einigen ähnlichen zu Tode gejagt worden ist.

S. 234. Z. 2. dafs durch die Andern etc. Auch auf die einzelne Seele sieht dieses zurück, indem es auch in ihr einzelne unbedeutende καρτερίας giebt, um welcher willen sie doch nicht den Ruhm davon trägt eine tapfere zu sein.

Ebend. Z. 16. die Tapferkeit sei eine Bewahrung und Aufrechthaltung. Bisweilen schien es doch das räthlichste, ein Wort wie hier σωτηρία zuerst durch zwei verwandte zu übertragen,

dann aber nur eines davon beizubehalten und dem Leser zuzumuthen, was er bei diesem sonst nicht mitdenken würde, diesmal aus dem andern hinein zu ziehen. — Uebrigens wird nun hier derselbe Gegenstand behandelt, welcher zuerst im Protagoras mit angeregt und dann im Laches weiter durchgesprochen war. Fragt man sich nun, ob wol nach dieser kurzen aber mit einer tüchtigen Erklärung abschliefsenden Entwikkelung des Begriffs, jene versuchweise verfahrenden und zu einem solchen Ende nicht gedeihenden Gespräche noch können aus Platons Feder geflossen sein: so glaube ich wird das niemand bejahen wollen. Nicht als ob nicht nach einer bestimmten Erklärung noch könnten skeptische und polemische Untersuchungen über andere Erklärungen nachgebracht werden; ja sogar können diese recht gut dem Anschein nach ohne Resultat endigen, eben weil das wahre von der Sache schon anderweitig aufgestellt worden ist. Aber die Enthaltsamkeit, von dem falschen und ungenügenden was bestritten wird auch gar nicht einmal auf das wahre, was schon bestimmt ausgesprochen worden ist, hinüber zu schauen, wäre nicht nur unnatürlich, sondern müfste sogar verwirrend werden. Hiezu kommt noch, abgesehen von dem allgemeinen Charakter jener Werke mit diesem verglichen, dafs in einer späteren Bearbeitung des Gegenstandes der hier angedeutete Unterschied zwischen bürgerlicher Tapferkeit und Tapferkeit in einem höheren und allgemeineren Sinn — denn was könnte man anders sich als zweites Glied denken — nothwendig hätte müssen weiter ausgeführt und genauer bestimmt werden. So liefse sich noch gar manches anführen, allein demonstriren läfst sich dergleichen doch auch nur wieder im ausführlichen Gespräch. Nur zweierlei sei hier noch angedeutet: Erstlich dafs sich in dieser Beziehung keine Trennung machen läfst zwischen dem Protagoras und dem Laches, als ob jener allenfalls auch könne später sein als die Republik, dieser aber müsse für unächt gehalten werden. Denn einmal gilt alles gesagte eben so gut vom Protagoras allein als von beiden zusammen; und dann würde auch ein Nachahmer, wenn er nicht den Laches früher geschrieben hätte, als Platon die Republik herausgegeben, doch auch auf die hier nieder-

gelegte Behandlung des Begriffs haben Rüksicht nehmen müssen. Zweitens daſs auch die am Ende hingeworfene Anerbietung die Sache noch weiter zu erörtern nicht kann auf jene Gespräche bezogen werden, die alsdann auf jeden Fall die hiesige Erklärung muſsten zu Grunde legen. Sondern dies sieht mehr einer Anerkennung der von dem bis dahin üblichen ganz abweichenden Form der hier aufgestellten Erklärung ähnlich, ohne irgend ein bestimmtes Versprechen oder auch nur Vorhaben in sich zu schlieſsen, zumal auch im Laches schon einigermaſsen ein Grund zu dieser Erklärung gelegt ist durch das, was dort in Bezug auf die Tapferkeit von dem Wesen der Tugend überhaupt gesagt ist. So wie auch die Andeutung, daſs es über die bürgerliche Tapferkeit hinaus noch eine andre giebt, schon dort bevorwortet ist, wenn doch der Widerstand gegen die Lust auch der Tapferkeit angehören soll.

S. 235. Z. 7. v. u. so wie auch die thierische. Wenn man hier das ὀρθὴν δόξαν beibehält: so muſs man auch annehmen, daſs Platon von der ächten Tapferkeit noch dreierlei unterscheiden will, nemlich eine dem Inhalt nach eben so richtige Vorstellung und Bestrebung der aber aus mangelnder Bildung die Dauerhaftigkeit fehlen wird, und dann die beiden von der vorigen ganz verschiedenen, der thierische Muth und der sklavische. Denn den Thieren gewiſs, aber auch den Sklaven nach alter Ansicht kann keine ὀρθὴ δόξα zukommen. Ficin und ihm folgend auch die älteren deutschen Uebersezungen lesen hingegen statt ὀρθὴν das αὐτὴν, was auch im Bekkerschen Apparat vorkommt, und dann freilich kann man die thierische und knechtische als die beiden Arten jener selbigen περὶ τῶν αὐτῶν δόξα, welche noch auſser der ächten Tapferkeit vorhanden sind, ansehn. Allein hiegegen und eben deshalb auch gegen jenes αὐτὴν spricht schon das zur Genüge, daſs auch der thierische Muth von der wahren Tapferkeit dann nur durch die fehlende Bildung unterschieden würde. — Uebrigens durfte das in den Thieren der Tapferkeit ähnliche hier nur so beiläufig erwähnt werden, weil auch im Laches schon davon gehandelt ist.

S. 236. Z. 7. v. u. stärker als er selbst pflegen sie ihn - - - zu nennen. Unter allem

was sich hier in den Handschriften findet, scheint mir doch das beste Bekker gewählt zu haben, wenn auch das *καλοῦντες* nur in der einzigen Münchner Handschrift steht; denn sehr leicht nimmt man sich aus *σωφροσύνη* den *σώφρων* heraus, wobei die Uebersezung etwas nachgeholfen hat, und es wird niemanden befremden, dafs nach einem solchen Saz das ursprüngliche Subject gleich wieder eintritt. Herr Ast, welcher sich ohne Autorität aus *φαίνονται* und *λέγοντες* ein *φάσκοντες* bildet, mufs den Saz mit dem vorigen verbinden, und dagegen ist viel zu erinnern. In dem folgenden *ὁ αὐτὸς* - - - *προσαγορεύεται* habe ich mir auch einen erläuternden Zusaz in der Uebersezung erlaubt. — Uebrigens wird hier wol niemand die Anspielung auf die im Charmides besprochenen Erklärungen verkennen, so dafs überflüssig wäre dies noch weiter auszuführen. Und wie diese Erklärung auch der Aristotelischen Unterscheidung zwischen *σωφροσύνη* und *ἐγκράτεια* zum Grunde liegt, leuchtet wol gleichfalls von selbst ein.

S. 239. Z. 7. denn offenbar ist diese doch die Gerechtigkeit. Dies kann freilich nur so leicht bejaht werden, wenn man schon einig darüber ist, dafs in dieser Viertheilung der ganze Begriff der Tugend erschöpft sei. Dies ist aber eine blofse Voraussezung, die auch schon allen früheren ethischen Gesprächen zum Grunde liegt, und hier ebenfalls nicht anders erwiesen wird, als durch die Construction selbst. Ueber diese Methode aber, als die ihm gewöhnliche, und über die Bedingungen ihrer Zulässigkeit hat sich Platon schon hinreichend erklärt. Es kommt also nur darauf an, wie jedem die Richtigkeit der doppelten Zweitheilung einleuchtet, um sowol von der Vollständigkeit der Eintheilung sich zu überzeugen, als auch den allgemeinen Begriff der Tugend, und in welchem Verhältnifs sie Eines ist und Vieles, mit Platon übereinstimmend bei sich festzusezen.

S. 241. Z. 17. wie er Einer ist. Nicht übel ist freilich das *ἓν*, welches Herr Ast vor *ἔπραττε* aus dem Stobaios einschaltet. Allein es hat zu leicht aus früheren Stellen können als Erklärung eingeschoben werden, und die Uebersezung konnte es durch die Stellung ersezen.

S. 242. Z. 9. alles andere hiernach umgestellt. Nämlich statt Werkzeuge und Lohn zu vertauschen, soll der Leser nun sezen, und einer also zweierlei Werkzeuge braucht und zweierlei Lohn einnimmt. Solche den mathematischen Formeln an Kürze gleichende Ausdrücke, deren Platon viele in Uebung gebracht, muſs man für dergleichen Auseinandersezungen wohl aufbewahren und auch in unsere Sprache übertragen. Ficin scheint wie die Münchner Handschrift gelesen zu haben ἢ πάντα τἆλλα τά γε τοιαῦτα, was aber einen ganz anderen Sinn giebt, und nur eine unnüze Häufung herbeiführt. Wogegen freilich das μεταλλαττόμενος des Cod. Ξ hier eben so gut stehn könnte als das μεταλλαττόμενα des Textes.

S. 244. Z. 11. v. u. durch ein solches Verfahren. Ohne hier, wo es nur ungehöriger Weise geschehen könnte, auseinander sezen zu wollen, wie sich Platon die genauere aber weitere und gröſsere Methode gedacht habe, auf die er hier hindeutet, haben wir zunächst nur abzuwehren, wenn etwa jemand hieraus schlieſsen wollte, es möchten Werke, welche wir theils früher theils unmittelbar vor dem Staat hergehen lieſsen, nach dieser vollkommneren Weise gebaut sein, welche nur Platon hier noch nicht in seiner Gewalt gehabt, und daſs deshalb die Bücher vom Staat früher geschrieben wären, als etwa der Phaidon und Philebos, und vielleicht noch andere. — Nur nicht der Phaidros, denn die dortige Behandlung der verschiedenen Seelenthätigkeiten wird wol jedem ganz jugendlich erscheinen gegen diese hier. — Allein Platon redet hier nicht von diesem reineren und genaueren Verfahren als einem das ihm fremd sei; vielmehr deuten seine Ausdrücke darauf, daſs er überzeugt gewesen es wohl inne zu haben. Es wäre aber höchst sonderbar glauben zu wollen, daſs Platon als er die Bücher vom Staate schrieb nicht schon seine ganze Wissenschaft sollte in seinen mündlichen Vorträgen entwikkelt haben. Seine eigentlichen Schüler also verstanden ihn auch hier ganz, und wuſsten wo die vollkommnere Methode einheimisch sei; die bloſsen Leser aber wollte er doch stacheln, und sie darauf hinweisen, daſs solche Inductionen zwar einmal aufgestellt eine lebhafte Ueberzeugung hervorrufen, daſs sie aber den Gegenstand nicht wissenschaft-

lich erledigen können, weil das so behauptete nicht im allgemeinen Zusammenhang aller Erkenntniſs entwikkelt und der Gedanke also auch nicht in seiner wissenschaftlichen Entstehung verstanden wird. — Der allgemeine Zusammenhang ist aber immer wieder der des Seins in seiner Ganzheit, oder der Natur, und die Andeutung ist also unverkennbar, daſs nur auf diesem Wege streng eingesehen werden könne, daſs und warum der menschlichen Seele jene drei Thätigkeiten zukommen.

S. 246. Z. 6. daſs dasselbige zugleich in demselben Sinne. Auch hier ist an Einem Beispiele der Schlüssel für fast alle Antilogien des Parmenides hingeworfen; so daſs wenn jemand annehmen wollte, der Parmenides sei nach der Republik geschrieben, seine Absicht kaum eine andere gewesen sein könnte, als zu zeigen, wie vielerlei solche schon abgeurtheilte scheinbar widersprechende Aussagen könnten aufgestellt werden.

S. 248. Z. 9. Ist nun wol etc. Zwei sehr glückliche von Bekker aufgenommene Verbesserungen sind in dieser Stelle das ἢ οὖ λέγομεν und das ἢ καὶ ἐνὶ λόγῳ. Die erstere hat schon Herr Ast wie es scheint aus Ficins Uebersezung herausgesehen, die andere zuerst Schweighäuser zum Athenaios (Animadv. T. II. p. 362.), er sagt „ex Platonis Codicibus nonnullis", aber weder in dem Bekkerschen Apparat noch in dem der Bipontina findet sich eine Spur davon.

Ebend. Z. 19. wegen Zugesellung der Vielheit. Die Kürze, mit welcher hier diese Sache behandelt wird, beweiset auf eine fast unwidersprechliche Art, daſs hier alle jene Gespräche vorausgesezt werden, welche die μετοχὴ behandelt haben. Dasselbe gilt von der bald folgenden Stelle, welche den Unterschied feststellen will zwischen wirklichen Gattungsbegriffen und solchen, welche nur Beschaffenheiten oder Verhältnisse aussagen. Hier werden Schwierigkeiten beseitigt und Miſsverständnisse abgeschnitten, dergleichen im Parmenides, im Euthydemos und anderwärts waren erregt worden.

S. 251. Z. 5. v. u. das denkende und vernünftige. Auch hier schien es nicht möglich aus dem Zusammenhange her das λογιςικὸν mit gleicher

Kürze zu bezeichnen. Was sich aber auch in der Urschrift nicht unmittelbar aus dem Ausdrukk ergiebt ist, dafs hier offenbar ἐπιςήμη und ὀρθὴ δόξα zusammengefafst werden sollen und zwar ebensowol im theoretischen Sinne als im practischen. Lezteres war nur hervorgehoben worden wegen des offenbaren Widerstreites gegen die leidentlichen Zustände. Dieser Widerstreit läfst sich auf der theoretischen Seite zwar auch, aber nicht in gleicher Kürze und Augenscheinlichkeit darlegen.

S. 252. Z. 14. beim Scharfrichter. Da hier Bekker mit so überwiegender Autorität δημίῳ lieset, so wird wol das Wort δημεῖον ohne weiteres aus den Wörterbüchern verschwinden können. — Uebrigens könnte die Argumentation, zu deren Behuf diese artige Erzählung beigebracht wird, und mit ihr die ganze Eintheilung in dem Grunde, aus welchem sie abgeleitet worden ist, bestritten werden durch die Instanz, dafs auch die Begierden selbst oft untereinander im Streit liegen, und also nach demselben Grundsaz auch das ἐπιθυμητικὸν nicht eines sei. Platon würde aber einen Unterschied machen zwischen jenem Widerstreit und diesem, indem dieser sich nur auf die Zeit beziehe, wesentlich aber alle Begierden einander bejahten und zusammenstimmten, keine hingegen sich zu einer andern verhielte wie sich der θυμὸς zu allen verhält.

Ebend. Z. 2. v. u. dafs man etwas nicht thun solle. Unbedenklich bin ich hier Bekkern gefolgt. Denn da das μὴ δεῖν von so vielen Handschriften verfochten wird, kommt wenig darauf an, ob einer oder keiner das ehemalige ἀντιπράττειν zertheilt; denn dies kann jeder selbst verfügen. Aus der alten Lesung aber scheint mir nicht möglich, einen richtigen Sinn auf richtige Weise zu entwikkeln. — Um das folgende so fest hin zu sagen, dafs der Eifer sich nicht erheben werde gegen einen, der uns mit Recht Hunger und Frost und dergleichen auflege, mufste auch schon dafür gesorgt sein, dafs Einwendungen wie die des Kallikles und Anderer sich nicht mehr herauswagen dürfen.

S. 254. Z. 22. oben schon irgendwo. Im dritten Buche S. 173. Z. 3. der Uebers.

S. 260. Z. 2. das gesunde bewirkt doch Gesundheit. Auch hier habe ich müssen den Gleichklang von einer Seite aufgeben und für νοσώδη ungesundes sagen, um unserm Sprachgebrauch nicht zu nahe zu treten. Wenn aber jemanden die Parallele mit Rechtthun und Gerechtigkeit bewirken nicht recht einleuchten will, der ergänze sich nur, daſs unter gesundem und ungesundem doch nichts anderes verstanden werden kann, als was man von nüzlicher oder schädlicher Beschaffenheit zu sich nimmt oder vornimmt.

ZUM FÜNFTEN BUCHE.

S. 263. Z. 6. v. u. weil ich gesagt hatte, Was doch. Das ἔτι, was Bekker in den Text gesezt, wird zwar von fast allen seinen Handschriften angegeben. Ich weiſs aber nichts daraus zu machen, und zwar weder mit der Hülfe, die Herr Ast anbietet — nämlich zu lesen ἔτι ἐγὼ εἶπον, ὅ τι τί μαλιϛα; — noch ohne dieselbe. Denn das ἔτι kann doch immer nur die Wiederholung derselben fragenden Worte andeuten, aber in etwas anderem Sinn; denn die zweite Frage kann nur heiſsen, Warum eigentlich wollt ihr mich nicht loslassen? Dieses nun thun und noch dazu besonders darauf aufmerksam machen ist eine gar zu spielende Ziererei. Nicht als ob dergleichen nicht auch sonst und in ganz unbezweifelten platonischen Schriften vorkäme; aber ohne Noth hineinbringen möchte ich so etwas nicht. Nun aber giebt die gewöhnliche Schreibung, wenn man sie nicht als Frage liest, sondern als Zusaz zu dem ἦ δ' ὅς einen ganz bequemen Sinn, bei dem ich mich beruhigt habe. — Gleich darauf habe ich mich genöthigt geglaubt, εἶδος durch Theil zu übersezen, ohnerachtet sonst Platon εἶδος und μέρος genau zu unterscheiden pflegt. Ein Theil der Rede ist es auch immer nur, den Sokrates unterschlagen zu wollen beschuldiget wird. Das aber läſst sich zur Noth rechtfertigen, daſs die Gesezgebung über Weiber und Kinder eine Art ist dem Staat

eine bestimmte Beschaffenheit zu geben und zu erhalten, und zwar nicht die schlechteste Art, wiewol hiezu auch wieder ἐλάχιϛον nicht paſst.

S. 265. Z. 4. Gold zu finden. Eine sprichwörtliche Redensart, eigentlich Gold zu schmelzen, allein dies hätte den Sinn nur verdekt, dem unser nur als modern verwerfliches Goldmachen näher gewesen wäre, welches aber wieder den Ursprung verstekt hätte. Es wurde von denen hergenommen, welche einst einem leeren Gerücht glaubend auf den Hymettos auszogen in der Meinung, mit leichter Mühe sich viel Gold anzueignen, und hernach ausgelacht wurden. Also glaubst du, daſs sie gekommen sind um getäuscht in ihren Erwartungen wieder abzuziehen.

S. 266. Z. 13. Ich will aber die Adrasteia anflehn. Dieselbe Göttin, die auch Nemesis heiſst, und als eine von den Moiren Atropos. Sie war die Rächerin des Todtschlags besonders und selbst des unvorsäzlichen, welches vornämlich zum Verständniſs der folgenden Worte zu wissen nöthig ist.

S. 268. Z. 5. v. u. zuerst bei den Kretern. Aelian Nat. Hist. III. 38. sagt von den Athenern πρῶτοι ἀπεδύσαντο καὶ ἠλείψαντο, da doch auch Platon schon im Theätet (Uebers. S. 226.) es als etwas dem Athenischen Manne fremdes wohl aber lakedaimonisches darstellt, sich auf den Fechtschulen zu entkleiden. Eben von den Lakedaimoniern sagt auch Thukydides, daſs sie die gymnastische Entkleidung zuerst eingeführt hätten. — Kurz nach dieser Stelle ist das Uebergewicht der Zeugen für das von Bekker aufgenommene σπουδάζει so groſs, daſs kein Bedenken dagegen statt finden kann. Der Infinitiv, den Stephanus giebt, würde dem γελωτοποιεῖν entsprechend mit unter das Particip ἐπιχειρῶν zu stellen sein; und da sich dies so sehr leicht darbietet, so ist auch unstreitig der bis jezt gewöhnliche Text hieraus entstanden, wogegen schwieriger ist, daſs der Saz das Gegenstük bildet zu dem ὅ γελοῖον ἡγεῖται. Die Uebersezung hat dieses leztere möglichst auszudrücken gesucht.

S. 270. Z. 4. v. u. irgend ein Delphin etc. Die Anspielung auf die Erzählung vom Arion wird hier wol niemanden entgehn. — Gleich darauf denke

ich nur, daſs da Sokrates die Gegner, welche er vorher redend einführte, nun seinerseits selbst anredet, auch das antwortende Offenbar von ihm selbst in ihrem Namen gesprochen ist, nicht aber vom Glaukon. Sokrates bricht aber nun gleich das fingirte Gespräch mit jenen wieder ab, um sich über die Methode mit Glaukon weiter zu besprechen.

S. 276. Z. 12. v. u. des Lächerlichen unreife Frucht. Das poetische wird hier wol Keinem entgehen. Wir wissen aber aus Stobaios, daſs der Ausdruck Pindarisch ist. Das genauere am besten bei Boeckh Fragm. 227. — Uebrigens bestätigt diese ganze Stelle wol auf das klarste die Meinung, daſs über diese Erziehungslehre, die mit der gesammten Behandlung des weiblichen Geschlechtes auf das genaueste zusammenhängt, mancherlei Spott schon muſs getrieben worden sein, ehe Platon die Republik schrieb. So wie man auch überall die Voraussezung durchblikken sieht, über welche nur allerdings hier nicht ausführlich verhandelt werden konnte, daſs der Anblikk der entkleideten aber in kunstgerechten und auf sittliches abzwekkenden Bewegungen begriffenen Frauen in den Zuschauern bei richtiger Erziehung und Bildung keine unordentliche Wirkung auf den Geschlechtstrieb hervorbringen werde, welche die gesezlichen Schranken durchbräche.

S. 278. Z. 5. v. u. so daſs sie den Gesezen etc. Platon will hier unstreitig zweierlei als verschieden bezeichnen, welches von einander schon durch die Form zu unterscheiden fast überall gefordert wird, wo nicht bloſse Willkühr herrscht, was aber doch sehr schwer und fast nie ohne Streit in der Ausübung auseinander zu halten ist. Das eine sind nämlich administrative Anordnungen, welche nur auf die Ausführung schon bestehender Geseze abzwekken, wodurch also den Gesezen nur Folge geleistet wird, und hieher gehören denn auch dem Begriff nach alle richterlichen Entscheidungen; das andere sind eigentliche Handlungen der Gesezgebung, wodurch Verhältnisse im Staate bestimmt werden, in denen aber derselbe Geist soll zu erkennen sein wie in dem ganzen Körper der schon bestehenden Geseze, so also daſs diese darin nachgebildet werden. Daſs aber auch jedes von beiden solle andere Perso-

nen

nen aufgetragen werden, davon weifs Platon nichts, welches aber freilich auch nichts beweisen kann für Zustände, die mit dem hier beschriebenen ganz und gar keine Aehnlichkeit haben.

S. 282. Z. 6. v. u. die Zeit der gröfsten Stärke im Laufen. Aus dem Zusammenhange geht hervor, dafs dies das fünf und zwanzigste Jahr sein mufs, wenn doch der Mann dreifsig Jahr erzeugen soll und nur bis zum fünf und funfzigsten. Ohnerachtet nun Viele in weit späteren Jahren bei den öffentlichen Spielen den Sieg im Laufe davon getragen haben, wird doch dieser Termin hier als etwas allgemein angenommenes aufgestellt, und mufs also aus der allgemeinen Erfahrung derer entnommen sein, welche diese Leibesübungen nicht als Meisterschaft um des Sieges willen trieben, sondern um der Uebung willen. Indefs ist dieser scheinbare Widerspruch gegen anderwärts her bekanntes wahrscheinlich die Ursache, dafs Ficin und nach ihm auch die früheren deutschen Uebersezer die *ἀκμὴ δρόμου* hier in einem uneigentlichen Sinne vom raschen Jugendfeuer genommen haben, worin ich ihnen jedoch nicht beitreten kann.

S. 284. Z. 19. Dieses also - - - ist die Gemeinschaft etc. Der Uebersezer enthält sich aller Kritik dieser Einrichtung und aller Vergleichung derselben mit mehr oder weniger verwandten Theorien als nicht für sein Geschäft gehörig. Nur darauf möchte er aufmerksam machen, wie häufig ganz vergessen worden ist, dafs Platon diese Gemeinschaft nur gestiftet für die regierende Klasse, keinesweges aber auch für die erwerbende. Daher ist auch hier, da in dieser Klasse nur wohlgemäfsigte Naturen anzutreffen sind, nur die Rede davon, auf welche Weise die bessere Frau soll dem besseren Manne zugeführt werden, nicht aber, wie im Staatsmann, wo von den Bürgern und ihrer Erzeugung im allgemeinen gehandelt wird, von der richtigen Vermischung der Naturen. Daher kann ich auch nicht anders glauben, als dafs die dortige Theorie der hiesigen vorangeht und zum Grunde liegt, und auch aus dieser Ursache kann ich mir nicht vorstellen, dafs unsere Bücher früher geschrieben seien als der Staatsmann.

S. 289. Z. 21. indem wir ihnen die Uebung etc. Ohne entscheiden zu wollen geht die

Uebersezung hier zwischen den verschiedenen Lesearten durch, denen sie allenfalls allen gerecht ist, die aber alle den Sinn, und ein anderer ist doch nicht zu finden, wie es scheint ohne Noth dunkel ausdrükken. Doch scheint wenn man sich einmal mit Ast und Bekker für *ἀνάγκην* entschieden hat *ἐπιμελείας* und *ἐπιμέλειαν* beides leichter zu sein als das von Bekker vorgezogene *ἐπιμελείᾳ*. — Dafs aber eine allgemeine Verbrüderung zu Schuz gegen andere Einzelne aber nicht zu Truz gleich als Zweck der gemeinsamen Leibesübungen aufgestellt wird und also gesezlich gemacht, war weislich gethan, um den Reiz zu Beleidigungen um so mehr aufzuheben, als jeder Gelegenheit hatte die Kräfte des Andern kennen zu lernen; aber es gehörten dazu auch die öffentlichen Spiele durch welche der Wetteifer eine edle Befriedigung fand.

S. 294. Z. 3. v. u. auch umsonst lassen. Darin liegt also dafs der Staat gar kein Interesse dabei haben kann irgend etwas vorzukehren, damit ein solcher nicht vom Feinde in die Knechtschaft verkauft werde. Dies bleibt als einzige Regel für eine so grofse Verschiedenheit der Fälle unmenschlich genug, wenn auch die Weiber und Kinder von solchen in Platons Staat immer noch Männer und Väter genug behielten. Zumal er uns bald selbst sagen wird, es zieme sich nicht für Hellenen einander zu Knechten zu machen oder zu haben.

S. 296. Z. 9. dem Hesiodos. Dieselbe Stelle aus *Ἐ. κ. Ἡ.* v. 120—122. hat Platon auch schon im Kratylos 398. a. Uebers. S. 50. angeführt, dort wie hier mit einer Abweichung von dem Text unserer Ausgaben, durch welche das *ἀλεξίκακοι* gewonnen wird. Nur in unserer Stelle schreibt er *τελέθουσι*, wo im Kratylos *καλέονται* steht, ohne dafs die uns bekannt gewordenen Handschriften bestrebt gewesen wären, hierin eine Gleichförmigkeit hervorzubringen. Doch ist die Uebersezung nicht so mühsam gewesen, diese unbedeutende Verschiedenheit bemerklich machen zu wollen.

Ebendas. lezte Z. Also auch selbst etc. Der Infinitiv geht hier, ohne dafs Sokrates sich an die Unterbrechung durch die Antwort kehrt, auf das vorher-

gehende ἐθίζειν „zur Sitte machen" zurück, und dies lohnte schon einmal genau nachzubilden.

S. 298. Z. 10. Krieg und Fehde. Lezteres schien hier der beste Ausdruck für στάσις. Denn Aufstand oder Aufruhr will es gar nicht thun, da doch von einem Verhältnifs zwischen verschiedenen Staaten die Rede ist. Ueberwiegend aber ist Fehde immer gebraucht worden vom feindseligen Verhältnifs einzelner kleiner Mächte innerhalb desselben Volks; und wenn es freilich auch von bewaffneten Partheiungen in einer und derselben Stadt und Landschaft gebraucht werden kann, so gilt dies grade von στάσις auf dieselbe Weise.

S. 301. Z. 14. der ganzen Brandung. Hier war ein Wortspiel mit δύο κύματε und τρικυμία nicht wiederzugeben, und die Uebersezung mufs zufrieden sein, wenn es nicht sehr vermifst wird. Wolf und Fähse haben genauer sein wollen; aber indem sie dabei weitläuftig geworden, ist das richtige Verhältnifs der Theile in der Rede verloren gegangen; und dies ist für ein so leichtes Spiel ein zu hoher Preis.

S. 34. Z. 4. Etwa dasselbe. Es ist wol offenbar, dafs diese ganze Darstellung zwar so für sich besteht, dafs sie ausdrüklicher Berufung auf anderes entbehren kann, doch aber ihr volles Licht erst dadurch erhält, dafs sie den Leser nöthiget sich alles wieder zu vergegenwärtigen, was in früheren Gesprächen vom Theaitetos an über diesen Gegenstand verhandelt ist.

S. 313. Z. 23. jener Schaulustige. Herr Ast hat die Worte ἐκεῖνος ὁ φιλοθεάμων καὶ schon als ein offenbares Glossem verworfen, wodurch ὁ χρηστὸς erklärt und auf das vorige zurükgewiesen werden soll. Ja wenn das καὶ nicht wäre, so möchte das etwas für sich haben; so aber kann ich es nicht glauben. Denn auch wer die Worte ἐκεῖνος ὁ φιλοθεάμων zuerst in den Text sezte, hatte keinesweges nöthig das καὶ hinzuzufügen, da sich auch ohne dieses das οὐδαμῇ ἀνελόμενος recht gut verbindet. Doch Herr Ast ist wol überhaupt etwas zu geneigt Glosseme anzunehmen, wie auch oben Bekk. 261, 1 ὥσπερ κῦμα ἐκγελῶν ein solches sein sollte, was doch gar zu philologisch wizig wäre. Allein auch Bekker

klammert unsere Worte ein auf Eine Handschrift gestüzt die sie ausläfst. Wer aber die wiederholte Bezeichnung ἐκεῖνος ὁ φιλοθεάμων als beschwerlich für unplatonisch hielt und auslassen wollte, der mufste freilich etwas weiter schneiden und das καὶ auch mitnehmen, weil dieses ohne jene gar nicht zu dulden ist. Eben daraus nun schliefse ich, dafs uns hier niemand etwas hineingepfuscht hat in Platons Handschrift; und man wird auch die Structur nicht übertrieben hart finden, sondern wie es mehrere Beispiele im Platon giebt, wenn man sich nur vorstellt, was die Uebersezung auch auszudrükken gesucht hat, dafs sie sich schon bei πολλὰ δὲ wendet. Und nur aus dieser Wendung, die aber gar nicht vorhanden wäre, wenn Platon die verdächtigen Worte nicht geschrieben hätte, kann ich es mir erklären, dafs der ganze Saz abbricht — denn das λεγέτω μοι καὶ ἀποκρινέσθω hat keine Folge — und mit der directen Anrede τούτων δὴ ὦ ἄριστε etc. aufs neue anfängt. Und auch jener Anfang τούτων τῶν πολλῶν καλῶν, nimmt das vorige πολλὰ δὲ τὰ καλὰ so auf, dafs diese Worte als die eigentliche Anknüpfung erscheinen, welche also auch stärker sich absondern mufs.

S. 314. Z. 14. und dem kindischen Räthsel. In zwei Gestalten geben die Scholien dieses Klearchische Räthsel. Mich Vogel, der kein Vogel und doch Vogel ist, Mich hat ein Mensch — kein rechter Mensch zwar — doch ein Mensch — Als ich auf Holze, das auch wieder keines, safs Mit Stein, der kein Stein, werfend kläglich umgebracht. Die Fledermaus nämlich safs auf einem Strauch und der Verschnittene warf mit einem Bimstein. Noch verwikkelter ist die andere Form, Es geht die Rede, dafs ein Mann der auch kein Mann Den Vogel der auch kein Vogel sah und nicht gesehn Auf Holze sizend, das auch kein Holz, mit dem Stein, der doch kein Stein war hat geworfen und auch nicht, indem hier noch das Sehen und nicht Sehn, werfen und nicht werfen hinzukommt. Unser Text scheint auf die erstere Form anzuspielen; die Münchner Handschrift q bei Bekker aber, welche liest βαλεῖν αἰνίττονται καὶ οὐ βαλεῖν sezt offenbar die zweite voraus. — Da nun aber, dafs der Mann kein Mann ein Eunuch und der Vogel kein Vogel die Fledermaus schon ge-

sagt ist, und nach der einfacheren Fassung nur noch das Holz kein Holz übrig ist, worauf das ἐφ' οὗ sich bezieht, und der Stein kein Stein: so ziehe ich auch mit Ast das ᾧ welches auch zwei Bekkersche Handschriften liefern, und welches sich genau auf den Bimstein bezieht dem allgeimen ὡς vor, wie ich auch gleich darauf das Astische ἐπαμφοτερίζει übersezt habe, da es dem Infinitiv an der gehörigen Haltung gänzlich fehlt.

ZUM SECHSTEN BUCHE.

S. 319. Z. 2. auf die Lust, welche der Seele etc. Hinreichend wird dieses aus dem Philebos verstanden, aber auch nur aus ihm allein, wenn man sich erinnert, wie unter diesen Arten der Lust, welche durch den Leib nicht entstehen, insofern nemlich nicht, als sie sich nicht auf das entgegengesezte in seinen Lebenszuständen beziehen, wenn er gleich dabei als Werkzeug gebraucht wird, die Lust an Kenntnissen zu den reinsten und unvermischtesten gehört, und ein natürliches und unerlaſsliches Element ist in dem Leben des gottgefälligen Menschen. Des ersten Alkibiades aber können wir auch für diese Stelle füglich entrathen. — Bald nach dieser Stelle kann der Leser sehr leicht die eigentliche Bedeutung des Sazes verfehlen, daſs nicht etwa eine ohne daſs du es merkst auch an Unedlem Antheil habe. Er ist aber nur eine abgeänderte Form für den, daſs eine philosophische Natur unmöglich könne kleinlich sein, und man also irren würde, wenn man eine die es heimlich doch wäre für eine philosophische hielte.

Ebend. Z. 20. Wer nun eine Gröſse der Denkungsart besizt etc. Diese Uebersezung beruht darauf, daſs ich mit Ast lese ᾧ οὖν ὑπάρχει διανοίας μεγαλοπρέπεια. Diese Aenderung ist nicht etwa schlechthin nothwendig wegen des folgenden τούτῳ; aber der Saz gewinnt an Ebenmaaſs, wenn

χρόνου καὶ οὐσίας θεωρία der μεγαλοπρέπεια διανοίας gegenübersteht, und er läſst sich ganz so aus der vortreflichen Münchner Handschrift (q bei Bekker) herstellen.

S. 323. Z. 15. durch Zauberbeeren. Μανδραγόρα heiſst es; allein die Uebersezung wollte weder durch dies vielbesprochene Wort den Leser aufhalten, noch durch das deutsche Alraun ihm Erinnerung an andere Hexereien erwecken. Eben so wenig aber wollte ich mich so weit entfernen, daſs ich die Wirkung statt der Ursache sezend Schlaftrunk schriebe. Ob nun Atropa Mandragoras Linn. gemeint ist oder ein anderes Gewächs mögen Andere wissen. Ich bin lediglich dem Scholiasten gefolgt, welcher sagt ὑπνωτικὸς ὁ καρπὸς, indessen Theophrast Schlaftrunk sowol als Liebestrank aus der Wurzel bereiten lehrt.

S. 324. Z. 28. wer dies so zierlich herausgebracht hat. Der mag wol nicht weit fehlen, welcher meint, daſs dies eine Anspielung sei auf den Aristippos, von dem uns Laertius erzählt (L. II, 69.), daſs er dem Dionysios einen gar zierlichen Grund angegeben, weshalb die Weisen sich vor den Thüren der Reichen einstellen und nicht umgekehrt, weil nämlich jene wüſsten, was ihnen Noth thut, diese aber nicht. Unsere Scholien erzählen freilich eine andere Geschichte, daſs nämlich eben dieses eine Antwort des Sokrates gewesen an einen Eubulos, welcher, daſs er lieber reich sein wolle als weise, mit diesen Aufwartungen der Weisen bei den Reichen gerechtfertiget. Allein sie ist des Sokrates eben so unwürdig, als sie dem Aristippos wohl ansteht.

S. 325. Z. 17. auch das sei richtig. Ich habe mich nicht entschlieſsen können, das σε der Urschrift genau wiederzugeben, da das λέγειν offenbar auf den ἐγκαλοῦντα zurükgehen muſs. Das τε mehrerer Handschriften bei Bekker ist aber freilich auch nicht an seinem Ort; und das einzige gefällige schien mit der Münchner Handschrift τἀληθές γε zu lesen.

S. 329. Z. 8. in allem was nur der Rede werth ist. Schwierig ist es mit diesen Worten ὅ τι καὶ ἄξιον λόγου. Ficin hat sie ganz ausgelassen;

so auch der eine von den deutschen Vorgängern, und beide haben dabei ihre Bequemlichkeit berathen. Hr. Ast übersezt id quod mirabile est, daſs nemlich von Privatleuten könnte solche Verderbniſs ausgehen. Aber schwerlich kommt ἄξιον λόγου auf diese Weise vor; wenn indeſs auch, so könnte dann nicht füglich ὅ τι stehn, sondern nur ὅ. Der andre deutsche Uebersezer sieht es wie ich schlieſsen muſs als Bestimmung zu διαφθείροντας an; denn er übersezt, ein bedeutendes Verderben veranlassen. Und diesem würde ich gefolgt sein, wenn nicht der Stellung wegen mir natürlicher geschienen hätte, die Worte, wie ich gethan, unmittelbar mit ἰδιωτικοὺς zu verbinden. Was man vorzüglich hiegegen sagen könnte, wäre wol, daſs alsdann hier ἰδιωτικὸς vorzüglich in dem Sinne von unwissend zu nehmen wäre, wogegen es, mit παιδεία verbunden — weiter unten zwar, doch im genauen Zusammenhang mit unserer Stelle — offenbar von dem Einfluſs des Einzelnen im Gegensaz gegen den des öffentlichen und gemeinsamen Lebens vorkommt. Allein alles wohl erwogen, was zwischen beiden Stellen steht, ist mir dieser Einwurf nicht erheblich genug erschienen.

S. 331. Z. 4. die es bei jeder Gelegenheit etc. Die Uebersezung hält es hier mit dem Cod. q. Bekk., welcher ἃς ἐφ' ἑκάστοις liest. Dies genügt, so daſs es weiterer Aenderungen nicht bedarf, die übrigens wol noch leichter wären zu bewirken gewesen, als Hr. Ast sie aufgestellt hat.

S. 332. Z. 1. die sogenannte diomedische Nothwendigkeit etc. Ob wir Bedeutung und Ursprung dieses sprüchwörtlichen Ausdrucks kennen, ist zweifelhaft. Der Scholiast erzählt eine Geschichte vom Diomedes und Ulysses nach dem Raub des Palladion, daſs nämlich auf dem Rückweg Odysseus, um den Ruhm allein davon zu tragen, dem Diomedes nach dem Leben gestanden, dieser aber es an dem Schatten des hinter ihm schon gezogenen Schwerdtes gesehen, und nun den Odysseus genöthiget voranzugehen, und ihn auf dieselbe Weise vor sich her getrieben. Allein dieser Geschichte fehlt es an der rechten Spize, und früher zumal scheint sie gar nicht zu passen. Besser schon gefällt mir, was der Scholiast zu Arist. Ecclesiaz. v. 1021. erzählt von einem Thra-

zischen Diomedes, der die Fremden genöthiget bei seinen Töchtern zu schlafen, und sie hernach umgebracht. Auf diese Weise kann denn alles abgedrungene, was nach angenehmerem Anfang sich zulezt verderblich zeigt, und dies schikt sich wol für unsere Stelle, eine diomedische Nothwendigkeit heifsen. Suidas erzählt beide Geschichten.

S. 333. Z. 3. Was glaubst du nun etc. Nicht undeutlich wie mir scheint spielt Platon hier auf den Alkibiades und andere ähnliche an. Und es scheint auch recht, als ob der Verfasser des ersten Alkibiades von hier aus seinen Anlauf genommen hätte.

S. 334. Z. 16. eine kleinliche Natur aber etc. Wenn das ein Vorzug genannt werden kann, dafs Unheil nur von grofsartigen Naturen herrühren kann: so ist er wol den Republiken eigenthümlich; und man kann den Spruch, wie die Erfahrung wol hinlänglich lehrt, auf Monarchien, wenigstens auf die sogenannten absoluten, nicht anwenden.

S. 339. Z. 3. mehr noch als die herakleiteische Sonne. Wenn nämlich Herakleitos sagte, die Sonne sei alle Tage eine neue; so meinte er es so, dafs sie Abends beim Untergange erlösche, und sich des Morgens wieder entzünde. Vgl. Mus. d. A. W. Bd. I. S. 390 flgd. wo auch unsere Stelle berüksichtiget ist, nur durch einen Drukfehler Rep. IV. steht statt VI. — Von den Scholien zu unserer Stelle hat das eine es mit Verfinsterung der Sonne zu thun, welche Platon aber hier gar nicht kann gemeint haben.

Ebend. Z. 7. mit kindischer Bildung und Weisheit. Die Scholiasten meinen hierunter sei vorzüglich die Mathematik zu verstehen. Vielmehr ist wol, da die Gymnastik so bestimmt daneben steht die Musik im hellenischen Sinne darunter zu verstehen in dem ganzen Umfang, in welchem sie schon oben dem früheren Alter angepafst war; und nicht die Gymnastik allein, sondern beides zusammen ist die dienstbare Hülfe, welche der Philosophie im voraus gewonnen werden soll.

S. 340. Z. 7. v. u. und dem Staat eine ihnen zu gehorchen. Die Handschriften mögen es verzeihen, dafs ich ohne irgend eine von ihnen auf

meiner Seite zu haben hier [das sehr schwierige κατήκοοι wage in κατηκόῳ zu verbessern, so nämlich, dafs das πρὶν ἂν ἀνάγκη παραβάλῃ nun auch auf die Stadt bezogen werde. Die Aenderung ist so leicht, dafs sie kaum eine genannt werden kann.

S. 341. Z. 7. v. u. Und wenn sie es so ansehen etc. Schon Herr Ast hat das ἢ hier nicht ertragen können. Ich stimme ihm darin bei, weil, wenn sie eine andere Meinung fassen sollen, als die sie schon immer gehabt haben, dieses eine gute sein müfste, und dann könnte das auch gar nicht statt finden, sondern man müfste statt dessen vielmehr eine Negation zu dem φήσεις erwarten. Dafs aber Herr Ast das ἢ in ἦ verwandelt, und das τοι nach ἀλλοίαν in seiner bejahenden Bedeutung stehen läfst, in dem beiden stimme ich ihm nicht bei, weil das ἦ für das καὶ dahinter keine andere Bedeutung übrig läfst, als auch, beides zusammen aber sich nicht einigen will in diesem Zusammenhang, indem kein ähnlicher Fall vorangegangen war;] eben dieser Umstand nun ist auch dem τοὶ in der bejahenden Bedeutung entgegen. Bekkers Apparat aber zeigt zwei Handschriften, welche das ἢ ganz auslassen, von denen wiederum eine zugleich das τοὶ in τὲ verwandelt; und beide Hülfen nehme ich bereitwillig an. Zwar ist die lezte Handschrift (υ) für diese Bücher von keinem ausgezeichneten Werth; hier aber kommt doch zu Statten, dafs das τοὶ gar zu leicht einschleichen konnte aus dem kurz vorhergehenden ἀλλοίαν τοι δόξαν.

S. 343. Z. 10. v. u. auf jenes bei den Menschen vorhandene. Was die früheren Ausgaben darboten πρὸς ἐκεῖνο αὖ, ὃ ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐμποιοῖεν, wäre ganz befriedigend, wenn nur was die Gesezgeber den Menschen erst einbilden wollen, etwas anderes sein könnte als das von Natur gerechte, oder auch, wenn auf das, was sich in den Menschen wirklich durch die Gesezgebung hervorbildet, schon gesehen werden könnte, während die Gesezgebung selbst erst gebildet wird. Da nun aber beides nicht statt findet, so ist bei weitem vorzuziehen der Bekkersche Text. Nur da dieser das ἐμποιοῖεν vom vorigen trennt: so steht dieses Zeitwort ganz unangeknüpft, und begünstigt den Versuch, das τε unmittelbar an dasselbe heranzuziehn und zu lesen ἐμποι-

οἷεν τε ξυμμιγνύντες καὶ κεραννύντες etc. Wenigstens die Uebersezung hat den Saz nur so wiedergeben können. — Das Gottgleiche kommt bei Homeros unter andern gleich vorn in der Ilias vor I, 131. *θεοείκελ' Ἀχιλλεῦ*.

S. 344. Z. 9. Und werden sie lieber etc. Ich lese nämlich mit Bekkers Cod. A. *τι* statt *ἔτι* welches in der Verbindung *Ἆρ' οὖν πείθομεν ἐκείνους, καὶ πραΰνονται* gar nicht an seinem Ort zu sein scheint.

S. 347. Z. 5. Sowie auch die von kühner. Es scheint freilich sehr hart das *καὶ* von dem *ἅμα* zu trennen, und dieses mit dem späteren *οἷοι* zu verbinden, die Bestimmungen *νεανικοὶ* und *μεγαλοπρεπεῖς* aber als nachgebracht anzusehen; allein theils erfordert es hier der Zusammenhang, weil vor dem *ἅμα* noch keine mit einander unverträglichen Eigenschaften aufgestellt waren, und auch die eben genannten beiden nicht als jenen früheren entgegengesezt angesehen werden dürfen; theils spricht Platon auch anderwärts denen, welche *ἀγχίνοι* und *ὀξεῖς* sind, das *βέβαιον* ab, und stellt überhaupt nur diese beiden Klassen von Charakteren auf. Man vgl. Theaitet. p. 144. Ueb. S. 190. 191. und Staatsmann p. 306 d. flgd. Ueb. S. 357 flgd. — Hr. Ast vertheidigt freilich die entgegengesezte Ansicht, indem er die *νεανικοὺς* und *μεγαλοπρεπεῖς* zu den *κοσμίως* und *μεθ' ἡσυχίας* lebenden zieht, und Heindorf — bei der Parallelstelle des Theätet — behandelt unsere Stelle in demselben Sinn; allein der angeführten Gründe wegen kann ich beiden nicht beistimmen.

S. 349. Z. 15. Das ist freilich. Sonderlich viel ist mit diesen Worten *καὶ μάλα ἄξιον τὸ διανόημα* allerdings nicht aufzustellen, und ich verdenke es Hrn. Ast nicht, daſs er sie anzweifelt. Was er an der Stelle erwartet *καὶ μάλα, ἔφη, γέλοιον*, das übersezt Ficin; und etwas wahrscheinlicher noch klänge Hrn. Asts Annahme, wenn er das *γέλοιον* hätte durch das *ἄξιον* verdrängen lassen. Allein da sich auch gar keine Spur einer Abweichung in Bekkers Apparat findet, und doch die Nothwendigkeit nicht dringend ist, habe ich nicht gewagt weder Ficin noch Hrn. Ast zu folgen.

S. 350. Z. 4. Aber das weiſst du ja doch wol auch etc. Auch dies ist wieder eine Stelle,

welche bei der Bestimmung des Zeitverhältnisses unserer Bücher berüksichtiget werden muſs. Denn die Verwandschaft derselben mit dem Philebos ist unläugbar; und es komınt nur darauf an, ob hier auf den Philebos zurükgesehen wird oder dort auf unsere Stelle. Das leztere muſs freilich behaupten, wer die Republik für früher geschrieben erklären will; mir aber scheint diese Voraussezung völlig gegen den Augenschein zu streiten. Vielmehr scheint die Einleitung zu unserer Stelle recht wie eine Entschuldigung der in mancher Hinsicht unbefriedigenden Methode im Philebos zu klingen; und demnächst dürfte manches hier gar nicht so leicht zugestanden werden, wenn nicht stillschweigend die Auseinandersezungen des Philebos hier vorausgesezt würden, so wie auch manche einzelne Andeutung hier als Ergänzung des Philebos erscheint. Das Urtheil aber muſs dem aufmerksamen Leser selbst anheimgestellt bleiben, weil dieses auszuführen zu weitläuftig sein würde. Nur darauf muſs ich wol noch ausdrüklich hinweisen, daſs auch, wenn Sokrates hernach gefragt wird, was denn seine Meinung sei, ob Lust das Gute sei oder Erkenntniſs, als ob er sie noch nirgend gesagt hätte, ja auch wenn er diese Erklärung auf ein anderes Mal aussezt, jezt aber nur einen Sprösling des Guten darstellen zu wollen sagt, auch dieses mir gar nicht darauf zu deuten scheint, daſs der Philebos auf unsere Bücher erst gefolgt sei. Vielmehr erscheint mir, was am Ende dieses und am Anfang des folgenden Buches über die Idee des Guten gesagt wird, ebenfalls so, daſs ich mir nach dieser Darstellung eine solche Behandlung der Sache wie die im Philebos gar nicht mehr denken kann, soviel tüchtiger gearbeitet, groſsartiger und systematischer ist diese. Zugleich aber möchte ich sagen, daſs in Beziehung auf die damals gewöhnlichen Behandlungen der Idee des Guten das hier aufgestellte erst einer solchen Vorbereitung bedurfte, wie der Philebos sie enthält. Wird es mir vergönnt, nach vollendeter Uebersezung noch eine kritische Darstellung der Speculation des Platon wie sie mir erscheint mitzutheilen: so wird sich das in helleres Licht sezen lassen, was hier nur als Behauptung hingestellt werden kann.

S. 352. Z. 9. v. u. und nicht wie jezt nur die Zinsen. So mufs hier τόκους offenbar gefafst werden wegen ἀποδοῦναι und κομίσασθαι; eben so auch hernach bei λόγος κίβδηλος. Herr Ast hat dies schon richtig bemerkt und erläutert. Für die Uebersezung gab es hier keinen andern Rath, als nur beides neben einander zu stellen; und um etwas mehr Licht hineinzubringen, mufste wol schon vorher der Ausdruck die ganze Schuld hineingetragen werden, damit etwas da sei, worauf der Zins sich bezöge, denn die blofse genaue Uebersezung von ἀποτίσεις hätte doch wol den deutschen Leser nicht bestimmt genug darauf geführt. — Einige Zeilen weiter lasse ich sehr gern mit Bekkers Cod. K das καὶ vor ἕκαϛα weg.

S. 357. Z. 3. wenn ich sage über den Himmel etc. Nämlich das Spielen in Worten liegt hier in dem Gleichklang von οὐρανὸς und ὁρατὸν. Im Kratylos findet sich p. 30. Bekk. Ueb. S. 47. ähnliches, indem οὐρανὸς abgeleitet wird von ὄψις ὁρῶσα τὰ ἄνω. Nur wird es dort in Zusammenhang damit gebracht, dafs der reine Geist von oben her kommt, wohingegen hier der Himmel eher dem Reiche des Geistes entgegengesezt wird.

Ebend. Z. 22. die Sache selbst etc. So glaube ich mufs hier wie oftmals das αὐτὸ etwas stark betont werden, indem der folgende Saz eigentlich die Formel ausspricht, die dem ganzen Verfahren zum Grunde liegt. Die Sache selbst ist nämlich dafs Bild und Ding durch dieselbe Theilungsart entstanden ist, durch welche Denkbares und Sichtbares. Da denn die Realität des Sichtbaren sich zu der des Begriffs verhält, wie das Abbild zu dem Urbilde, wodurch auch der obige etwas dunkle Ausdruk σαφηνείᾳ καὶ ἀσαφείᾳ πρὸς ἄλληλα erst erläutert wird. — Uebrigens erhellt aus den in den Scholien zusammengestellten Commentaren der Alten zu dieser Stelle, dafs in mehreren Handschriften als uns jezt bekannt ist, statt ἄνισα τμήματα das Gegentheil mufs gelesen worden sein, mag es nun wie auch jezt in Bekkers Apparat vorkommt εἰς ἴσα τμήματα gelautet haben oder ἀν' ἴσα τμήματα. Mit Unrecht ohne Zweifel; denn Platon konnte hier keinen andern Gesichtspunkt fassen, als den der Ungleichheit, wie die ganze

Folge zeigt. Ja auch schon daraus erhellt dies, dafs wenn eine Theilung in gleiche Hälften zum Grunde liegt, nicht nur der Form nach schon sehr erkünstelt klingt, wenn hernach vorgeschrieben wird, nach demselben Verhältnifs zu theilen, sondern auch in der Sache selbst noch sonderbareres herauskommt, dafs die Dinge und ihre Schatten einander gleich sein sollen, oder Erkenntnifs und Meinung gleich und was noch weiteres daran hängt.

S. 358. Z. 4. v. u. sei auch erkennbares etc. Da so viele Handschriften bei Bekker *νοητὸν* haben, so ziehe ich dieses gern vor. Denn der Genitiv würde erfordern, dafs da stände, dies wäre die eine Gattung von den beiden; steht aber *νοητὸν*, so ist von dieser Abtheilung der Erkenntnifs für sich die Rede, und das *μὲν* deutet darauf, dafs durch den folgenden Saz der wissenschaftliche Charakter dieser Disciplinen allerdings beschränkt wird. — Den lezten etwas schwierigen Saz, und zwar derer etc. kann ich nur von dem Vorzug der regelmäfsigen Gestalten vor den übrigen verstehen, wiewol nicht alles rein herauskommt, weshalb die Uebersezung auch nicht genau ausfallen konnte. Leider bietet der Bekkersche Apparat keine Hülfe dar.

S. 359. Z. 13. nicht als Anfänge etc. Dies ist offenbar ein Tadel der alten Physiologen vom Thales an, welche Wasser, Feuer, Luft blofs hypothetisch, aber als Anfänge und Principien zum Grunde legend, nun von da aus weiter das Einzelne erbauten und bestimmten. Doch war dieser Fehler nicht nur jonisch, sondern auch die Pythagoräer gingen bei ihrer Kosmologie auf dieselbige Weise zu Werke.

ZUM SIEBENTEN BUCHE.

S. 361. Z. 9. nach vorne hin. Dem ganzen Zusammenhange nach mufs man sich nämlich die Gefangenen denken mit dem Rücken gegen das Licht, so dafs also ihr vorne nur die gegenüberstehende Wand der Höle ist. — Gleich darauf hat es mir leid

gethan, in Bekkers Apparat nirgend πῦϱ zu finden statt πυϱός; die Uebersezung hat sich dem so nahe gehalten als möglich.

S. 362. Z. 22. wie es damit natürlich stehen würde. Mit mehreren Bekkerschen Codd. lösche ich das εἰ vor φύσει, stelle es aber natürlich nicht mit der Münchner Handschrift vor αὐτοῖς, sondern wo es so leicht ausgefallen sein kann, unmittelbar hinter φύσει, so dafs das leztere Wort zum vorhergehenden zu ziehen ist.

S. 364. Z. 17. das homerische. Aus Worten des Achilleus. Od. XI, 488—491. Lieber nämlich will Achilleus tagelöhnern bei einem dürftigen Manne, als über die Todten auch über alle insgesammt König sein. Platon konnte sich ziemlich darauf verlassen, dafs seinen Lesern ihr Gedächtnifs auch diesen folgenden Vers zutragen würde, und es war also wol seine Absicht, auch hier im Vorbeigehn das gewöhnliche hiesige Leben mit dem Schattenleben der Todten zu vergleichen.

Ebend. Z. 8. v. u. in der Begutachtung. Ich glaube nämlich nicht, wie Schneider im Wörterbuch anzudeuten scheint, dafs Platon bei dem Worte γνωματεύειν eine Anspielung auf den Gnomon im Sinne gehabt, die Aehnlichkeit ist in der That nicht herauszufinden; sondern dafs es hier dieselbe Bedeutung hat, wie in der auch von ihm angeführten Stelle des Clemens Alex. (Strom VII. T. II. p. 869, 42. Pott.) so dafs es auch hier rein von γνώμη abzuleiten ist. Der Scholiast giebt keine Ausbeute.

S. 365. Z. 7. Dieses ganze Bild nun. Fähse (Rep. 2r B. S. 174.) thut gewifs Unrecht, die Stelle im Phaidon (Uebers. S. 110), wo von der Beschaffenheit der Erde die Rede ist, mit dieser bildlichen Darstellung zu parallelisiren. Denn daraus würde folgen, dafs hier unter der durch das Gesicht erscheinenden Region nicht die ganze Erde geschweige denn die ganze subsolarische Welt zu verstehen sei, sondern nur jene niedrigeren Gegenden der Erde, wo wie Sokrates dort sagt alles zerfressen ist und verwittert; und damit hinge dann zusammen, dafs der Aufschwung der Seele in die Region des Erkennens dasselbe sei mit dem Aufsteigen über die Hölung des

mittelländischen Meeres zu den höheren Gegenden, wo dann die Begriffe selbst müfsten sinnlich geschaut werden können. Vielmehr sollte im Phaidon nur die Vorstellung von der durch das Gesicht erscheinenden Region selbst erweitert werden. Dieser Aufschwung aber, der hier gemeint wird, ist durch kein örtliches Hinaufsteigen zur Wasserscheide zu erreichen, und der *νοητὸς τόπος,* von dem hier die Rede ist, kann unmöglich einer von jenen nach Art der Bälle verschieden gefärbten Theilen der Erdoberfläche sein sollen. Sondern das Aufsteigen wäre nur das den Göttern nach in den überhimmlischen Ort, und mit diesem Bilde des Phaidros ist das unsrige verwandt. Ist aber das unsrige weit weniger dichterisch ausgeschmückt, als jenes jugendliche: so ist es dafür weit doctrinaler gehalten und der wissenschaftlichen Darstellung verwandter; und ich dächte, man dürfte nur diese beiden Stellen vergleichen, um über das Zeitverhältnifs zwischen dem Phaidros und den Büchern vom Staat gewifs zu werden. — Was nun in der kerkerlichen Wohnung der Schein des Feuers ist, das ist in dem hier Darzustellenden die Kraft der Sonne, sofern von ihr mittelbar oder unmittelbar alle Wahrnehmung ausgeht und beherrscht wird. Indem aber hier die wahrnehmbaren Dinge als Bilder dargestellt werden: so ist ein scheinbarer Widerspruch auszugleichen mit dem Sophisten, wo (Uebers. S. 240 flgd.) die hervorbringende und die nachbildende Kunst bestimmt geschieden werden, und zwar beide wiederum als göttlich und menschlich, die sämmtlichen auf der Erde befindlichen Dinge aber, also die wahrnehmbaren, nicht etwa der nachbildenden göttlichen Kunst als Abbilder zugeschrieben werden, sondern der eigentlich hervorbringenden, also als Erzeugnisse die nicht einem andern ähnlich gemacht sind. Der Widerspruch aber löset sich durch den auch dort zugegebenen Unterschied zwischen dem Werden und dem Sein, wenngleich gegen eine trennende Entgegenstellung beider protestirt wird. Denn eben so verhält sich die Region des Sichtbaren zu dem *νοητὸς τόπος*, wie sich das Werden verhält zu dem Sein. Auch jenes ist göttliche Hervorbringung im eigentlichen Sinne, verglichen mit denjenigen Erscheinungen, welche Bilder sind im engeren Sinne; verglichen

aber mit der Wahrheit des reinen Seins können auch die hiesigen Dinge als göttliche Bilder angesehen werden.

Ebend. Z. 24. und die Sonne etc. Nicht etwa als ob ich ἥλιον in den Text bringen wollte, sondern nur weil das deutsche dieses Zusazes zu bedürfen schien. Daſs übrigens nichts anderes als die Sonne gemeint sein kann, ist aus dem vorigen klar; und über die beschränkte Ansicht, daſs das Licht ganz von diesem Gestirn abhängig gemacht wird, darf sich niemand wundern. — Uebrigens um dieses hier nur beiläufig zu sagen, ist zwischen dem was im Philebos über die Idee des Guten gelehrt wird und der hier gegebenen Darstellung allerdings noch eine Lücke, die aber freilich von Platons Schülern leicht auszufüllen war, indessen auch für uns nur scheinbar ist. Denn das ursprüngliche und ewige Gute, wovon hier die Rede ist wird zugleich dargestellt als die Ursache des Guten in dem Menschen und in allen übrigen Dingen, von welchem abgeleiteten Guten dort die Rede war.

S. 367. Z. 27. die anderen Tugenden der Seele. Es wird wol keinem aufmerksamen Leser entgehn, wie hier alles als abgemacht angesehen wird, was zum Theil ohne ein bestimmtes Resultat zu geben in früheren Gesprächen über die Art wie die Tugend erworben wird, ob durch Lehre oder Uebung oder ob durch göttliche Eingebung, verhandelt worden war, wie auch über das Verhältniſs der eigentlich sogenannten Tugenden zur Erkenntniſs. Wie Platon die Frage entschieden habe, darüber kann keinem ein Zweifel bleiben, der jene Aufstellungen derselben mit dieser Stelle vergleicht. Umgekehrt aber will sich gar nicht denken lassen, daſs jene Erörterungen noch hätten auf dieselbe Weise angestellt werden können, nachdem unsere Stelle, die freilich in dem unmittelbaren Zusammenhang nur als eine beiläufige Aeuſserung erscheint, schon geschrieben war.

S. 368. Z. 10. das dem Werden oder der Zeitlichkeit verwandte. Der Ausdruck das Werden entspricht doch dem griechischen γένεσις nicht ganz, und ich habe hier einen anderen zwar etymologisch nicht verwandten, dem Gedanken aber wie mir scheint ganz entsprechenden als Stellvertreter daneben

neben gestellt. Die Sache selbst wird im zehnten Buche erst in ihr volles Licht gesezt. Uebrigens ist hier die Wahl schwer zwischen dem Text, den Bekker giebt und dem was mehrere Handschriften haben τὰς τ. γ. ξυγγενεῖς. Die Uebersezung kann weder das eine noch das andere genau wiedergeben, und eben so wenig diesmal die verworfene Structur nachbilden.

S. 372. Z. 5. nicht wie sich eine Scherbe umwendet. Das Spiel bietet sich zu mancherlei sprüchwörtlichen Anspielungen dar. Eine andere ist die im Phaidros (S. dort Anm. zu S. 166); hier ist mehr zu denken theils an die Flüchtigkeit, mit welcher solche Spiele überhaupt behandelt werden, theils an die Zufälligkeit mit welcher die Scherbe auf diese oder jene Seite zu fallen scheint. In dem unmittelbar folgenden ist freilich der Ausdruck ἰοῦσα εἰς ἐπάνοδον sehr sonderbar; allein ich möchte doch nicht wagen weder mit Hrn. Ast noch auch sonstwie hier zu ändern. Uebrigens ist auch hier wieder angespielt auf die kerkerliche Höle und auf das Hinaufsteigen von dort an das Tageslicht.

S. 373. Z. 6. v. u. in der Tragödie Palamedes. Ohne Zweifel hat Platon hier eine Stelle des Sophokles im Sinne (S. Brunks Fragm. Naupl. V.) worin dem Palamedes die Erfindung der Heereseintheilungen nach bestimmten Zahlen und der Vermessungen des Lagers, so wie auch der nautischen Astronomie zugeschrieben wird. Nur sagt in jenem Fragmente Palamedes dieses alles nicht selbst von sich, sondern Nauplios rühmt es von ihm.

S. 375. Z. 2. v. u. Oder geht es nicht jedem Sinne so. Ich trage kein Bedenken, das ἢ οὐχ aus der Münchner Handschrift aufzunehmen, da die Frage ganz in demselben Sinne fortgeht wie die vorigen, und eben die Erläuterung des aufgestellten Sazes beginnt, daſs nämlich diese Eigenschaften nur auf eine ungenügende Weise von den Sinnen angezeigt werden. Ohne dieses οὐχ müſste wol jeder zunächst glauben, die Frage nehme eine entgegengesezte Richtung und erwarte eine verneinende Antwort. — Auch diese Auseinandersezungen werden übrigens den Lesern schwerer verständlich sein, wenn sie nicht schon die früheren Unterscheidungen kennen zwischen dem, was das Mehr und Minder aufnimmt und dem was nicht.

S. 377. lezte Z. dem Philosophen aber. Ich wäre wol glüklich gewesen, wenn ich den Schluſs dieses Sazes mit Fähse hätte übersezen können, Oder er erhebt sich nie zur reinen Vernunft; denn der Leser fände dann gar keinen Anstoſs, und nähme mich also auch nicht weiter in Anspruch. Allein Platon wäre vielleicht nicht der Glükliche gewesen, denn unmöglich kann in dieser Verbindung, da λογιστικὴ in dem gewöhnlichen Sinne der eigentliche Gegenstand der Rede ist, λογιστικὸς anders als vom Rechner verstanden werden. Unter dieser Voraussezung scheint es dann freilich auf den ersten Anblick, als sollte dieses, Rechner sein, als die lezte und höchste Bestimmung des Philosophen dargestellt werden. Allein das kann nicht sein, und Sokrates hier nichts anders meinen, als daſs die Mathesis ein παρακλητικὸν und ἐγερτικὸν für diese Bestimmung sei; und deshalb muſs das ἁπτέον εἶναι auf die Beschäftigung mit den Zahlen selbst gehen, als ob da stände διὰ τὸ ἐν τούτῳ oder ἐν ταύτῃ τῇ πραγματείᾳ ἁπτέον εἶναι αὐτῷ τῆς οὐσίας, und dies hat die Uebersezung durch einen kleinen Einschub zu verdeutlichen gesucht. Nur freilich könnte Platon in demselben Sinne eben so gut gesagt haben, Oder er bleibt doch zeitlebens nur ein Rechner.

S. 379. Z. 20. sich schnell fassend zeigen. Es läge ganz auſserhalb der Grenzen, welche diesen Anmerkungen gestekt sind, wenn wir untersuchen wollten, mit welchem Rechte Platon den mathematischen Wissenschaften so groſse Wirkungen zuschreibe: die Frage hingegen liegt uns näher, was für Vorzüge er eigentlich meint. Denn die Beantwortung derselben hängt lediglich ab von der richtigen Auslegung der Ausdrücke in dem hier vorwaltenden Zusammenhange. Eine Entscheidung nun liegt schon in der Uebersezung, welche da ὀξὺς in seinem Gegensaz mit βραδὺς eben so gut von dem Eifer und dem Mangel desselben gebraucht werden kann, als von der gröſseren oder geringeren Fassungskraft, das lezte vorgezogen hat. Dazu gab es zweierlei Gründe. Einmal scheint das folgende überwiegend auf Eifer und Lust zur Sache zu gehn, als welche sich im Aushalten unter Mühen und Schwierigkeiten nicht nur zeigen, sondern auch dadurch geübt und gestärkt

werden. Dann aber ist doch der noch immer herrschende Gedanke die ῥαστώνη μεταστροφῆς, und diese hängt offenbar von der gröſseren oder geringeren Fähigkeit zu wissenschaftlichen Operationen ab. Wollte man nun aber weiter fragen, ob die durch die Mathematik bewirkte schnellere Fassungskraft nur auf die wissenschaftliche Methode gehe, oder auch eine Leichtigkeit sei, sich mit allen wenn auch noch so verschiedenartigen Gegenständen wissenschaftlicher Disciplinen zu befreunden: so führt wenigstens der herrschende Gedanke nicht so unmittelbar auf dieses leztere als auf das erste.

S. 380. Z. 7. v. u. Denn es kommt heraus etc. Schwerlich wird recht auszumitteln sein, was Platon hier meint, da uns von der Geometrie, die er vor sich haben konnte, nichts übrig ist. Fähse scheint zu glauben, der Tadel treffe die hier angeführten Ausdrücke τετραγωνίζειν παρατείνειν προστιθέναι und ähnliche; dies ist mir aber gar nicht glaublich, wogegen auch Wolff wie mir scheint nicht mit Recht den Gegenstand des Tadels darin sucht, daſs die damaligen Meſskünstler zuviel auf die sinnliche Darstellung also auf die Zeichnung gegeben hätten. Vielmehr ist mir wahrscheinlich, daſs Fähse darin recht hat, daſs sie zuviel auf die Anwendung gegeben; denn darauf deutet πράττειν und πρᾶξις. Dieses aber mag sich wol vorzüglich in der Art gezeigt haben, wie die Aufgaben gestellt wurden, und die Lehrsäze nur behandelt um solcher praktischen Aufgaben willen, wie z. B. einen gegebenen Raum auf bestimmte Weise zu theilen u. dgl. mehr, und also zu sehr noch unter der Herrschaft des Bedürfnisses, welches freilich auch hier den ersten Anstoſs geben muſste. Die angeführten technischen Ausdrükke aber sind in dieser Beziehung ganz tadellos, und wären auch bei der reinsten wissenschaftlichen Behandlung nicht zu entbehren.

S. 381. Z. 14. in deinem Schönstadt. Da doch Bekker καλλιπόλει gewiſs mit Recht wiederhergestellt hat, warum sollte ich es den deutschen Lesern schenken? Denn etwas geziert klingt es zwar, aber ähnliches giebt es so vieles einzeln im Platon, daſs sich daraus kein Beweis gegen dieses Wort hernehmen läſst. Das deinem habe ich aber doch als

eine kleine Milderung angebracht, und will nicht daraus geschlossen haben, als wollte ich nach καλλιπόλει das σου statt σοι wieder herstellen.

S. 382. Z. 13. oder ob du für keinen von beiden Theilen etc. Dies ist eine von den wenigen Stellen in der Republik, welche eine persönliche Rechtfertigung oder Anspielungen auf persönliche Verhältnisse enthalten, deren wir in den früheren Werken so viele nachgewiesen haben, die aber hier sehr selten werden. Sie scheint nämlich eine Erklärung darüber zu sein, daſs Platon je weiter hin um desto mehr in seinen Schriften nur seinen eignen Gang ruhig fortging, und auf seine besonderen Gegner wenig Rüksicht nahm. Schade nur für die gesammte Litteratur, daſs diese so einfache Ansicht niemals hat allgemein werden wollen!

S. 384. Z. 23. mag einer nun etc. Hoffentlich wird sich jeder hier für den längeren Bekkerschen Text entscheiden, wenn er gleich nur aus der Einen Münchner Handschrift genommen ist, deren Worte Hr. Ast aber freilich ganz anders angiebt als Bekker; und der leztere macht es allerdings an dieser Stelle besonders dem Leser nicht leicht zu wissen, was alle seine Handschriften gegeben haben, wie denn die Kürze seiner Bezeichnungen dies bisweilen erschwert. Herrn Ast aber kann ich nicht begreifen, wie er die Abweichung der Münchner Handschrift, die freilich so wie er sie kannte nicht zu brauchen ist, zwar anführt, aber ohne das geringste Bedenken zu haben über den Text des Stephanus, da doch auf der einen Seite in Bezug auf die Beschäftigung mit den wahrnehmbaren Dingen die Anführung des κάτω συμμεμυκὼς neben dem ἄνω κεχηνὼς gar keinen Sinn hat, auf der andern Seite aber, wenn schon bei dem ersten ἐὰν von dieser Beschäftigung die Rede sein soll, die Bezeichnung des Gegensazes ganz unerlaſslich war und das τε unmöglich genügen konnte.

S. 385. Z. 10. und was darin ist etc. Nicht unrecht hat Hr. Ast freilich zu fragen, was denn wol sei in der Geschwindigkeit welche ist und der Langsamkeit welche ist, da ja diese nur die Begriffe jener Bewegungsmaaſse sind, und eben so, wie sich denn diese beiden gegen einander bewegen können; nur sehe ich nicht, wie die von aller Unterstüzung

entblöfste Veränderung, welche er in Vorschlag bringt, der Sache wirklich hilft. Ganz ohne Sinn sind indefs die Ausdrücke nicht. Denn es kann wol gesagt werden, dafs Geschwindigkeit und Langsamkeit sich gegen einander bewegen, wenn in einem Gebiet das gröfste und das kleinste der Bewegung jezt näher zusammenrükken, und dann wieder weiter auseinander treten. Eben so, wenn man nur bedenkt, dafs die Geschwindigkeit doch immer Geschwindigkeit von etwas ist: so ist also auch in dem Begriff selbst immer ein anderes nämlich das sich bewegende mit eingeschlossen. Allein ich glaube doch nicht, dafs dieses die wahre Rechtfertigung ist für unsern Saz, sondern vielmehr dafs er ganz elliptisch und so eingerichtet ist, dafs er auf beides bezogen werden soll, auf das ideale und auf das sichtbare himmlische. Und dieses einmal zugegeben, sehe ich auch weiter keine Schwierigkeit, wenn man sich nur den Saz auf den ganz einfachen zurükführt τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ πολὺ τῶν ἀληθινῶν ἐνδεῖ κατὰ τὰς φοράς.

Ebend. Z. 18. fleifsig ausgearbeitete Vorzeichnung etc. Der Bildhauer bedarf eigentlich nicht eines linearen Abrisses, ja es liegt gar nicht in der Art und Weise seiner Kunst, einen solchen vorherzuveranstalten, indem seine productive Anschauung von Anfang an körperlich sein mufs, der körperliche Abrifs aber, das Modell, kann wol auf keine Weise διάγραμμα genannt werden. Daher mufs man wol damit dieses Wort etwas dem Maler und Bildhauer gemeinschaftliches bedeuten könne, von der eigentlichen Zeichnung absehen und nur die vorläufige Aufnahme der Maafse darunter verstehen. Davon kann denn auch mit Recht gesagt werden, dafs dennoch das Wesen des doppelten und vielfachen nicht daran zu schauen sei. Auf diese Weise will also auch das deutsche Wort hier verstanden sein.

S. 387. Z. 13. bei ihren sogenannten Heranstimmungen. Bestimmter und verständlicher wufste ich diese dunkle Stelle nicht zu übertragen. Nach dem was Boeckh de metris Pindari S. 208. über die Bedeutung des Wortes πυκνός in der harmonischen Theorie nachgewiesen hat, kann kein Zweifel bleiben, dafs nicht auch hier von der Bestimmung eines musikalischen Punktes zwischen zweien andern,

d. h. eines mefsbaren und vernehmlichen Intervalls zwischen zwei gegebenen die Rede sei, und dafs auch hier Platon den Sokrates über das Verfahren der in Gegensaz mit den Pythagoreern gestellten Empiriker diese kleinsten Intervalle, und ob ein Viertelton oder ein Achtelton noch ein solches sei, durch Versuche mit dem Ohr zu bestimmen, indem von einem gegebenen Ton aus an den nächst höheren herangestimmt wurde, so weit als man noch eine Verschiedenheit des Klanges wahrnehmen konnte, da denn alles auf die Schärfe des Gehörs ankommt und an eine Einstimmigkeit des Urtheils nicht zu denken ist, sich in Spott ergiefsen läfst. Ich bemerke nur noch in Bezug auf die Uebersezung, dafs die Auffindung solcher kleinsten Intervalle eigentlich mufs *πύκνωσις* heifsen, und nur das Aufgefundene selbst kann zunächst durch *πύκνωμα* bezeichnet werden. Davon ist die Uebersezung auch eigentlich ausgegangen, hatte aber hier besonders eine zu grofse Schwerfälligkeit auf alle Weise zu vermeiden.

S. 389. Z. 2. und wenn er nicht eher abläfst. Hier ist die Uebersezung dem Bekkerschen Text untreu geworden zu Gunsten der alten Schreibart, ohnerachtet die Auslassung des *ἦν* den gröfsten und besten Theil der Handschriften für sich hat. Auch will ich keinesweges behaupten, dafs man diese Handschriften hier durch Beibehaltung des von ihnen ausgelassenen *ἦν* gleichsam strafen sollte dafür, dafs sie bald darauf ebenfalls einige ganz unentbehrliche Worte *ἐνταῦθα δὲ πρὸς φάντασματα* auslassen; denn freilich unser *ἦν* kann allenfalls noch eher gemifst werden. Aber wie leicht es auch in dieser Folge von Zügen *καί ἦν μὴ* ausgefallen sein kann, sieht doch auch jeder. Dann scheint auch das Verhältnifs von *ὁρμᾷ* und *ἐπὶ τῷ τέλει γίγνεται* fast zu fordern, dafs jenes eben so stehe wie dieses und nicht Conjunctiv sei. Endlich lag es auch, wenn Platon nicht auf diese Weise fortschreiten wollte, so dafs *ἦν* als Anfang des zweiten Sazes dem *ὅταν* in dem ersten entspräche, so nahe *ὁρμῶν* zu schreiben, dafs ich kaum glauben kann, Platon sollte die sehr harte Structur des Bekkerschen Textes vorgezogen haben.

Ebend. Z. 8. die Lösung aber etc. Für diese ganze Stelle mufs man auf den Anfang unseres Buches

zurükgehn, indem derselbe erst durch diese Stelle seine volle Erklärung erlangt. Der Hauptgedanke aber ist der, daſs die Beschäftigung mit den eben durchgenommenen Wissenschaften dem gleichzustellen ist, wenn einer aus jenem Kerker an das Tageslicht zwar gestiegen ist, den Anblikk der Dinge selbst aber geschweige den der Sonne noch nicht ertragen kann, wonach denn die Gegenstände dieser Wissenschaften als die ursprünglichen Bilder des wahrhaft seienden anzusehen sind. Nur für den Ausdrukk, daſs sie nicht εἰδώλων σκιαὶ wären, findet sich am Anfange des Buches nichts genau entsprechendes, dieser also kann dunkel erscheinen. Man sieht aber aus dem lezten Beisaz, daſs diese wesentlichen Bilder, die Figuren, die Zahlen, die Harmonien noch einmal sollen unterschieden werden von den in jenem Kerker gesehenen und was diesem entspricht. Denn diese rührten von einem andern Licht her als der Sonne, nämlich von dem jenes Feuers, und waren groſsentheils Schatten von willkührlich hervorgebrachten Dingen, wofür hier der Ausdrukk εἴδωλον gebraucht zu sein scheint. Die Bilder aber im Wasser rühren vom Sonnenlicht selbst her, und sind Bilder dessen was naturgemäſs entsteht. So auch rühren die hier gemeinten Gegenstände von der geistigen Sonne selbst her, und sind Bilder des wahrhaft seienden, nämlich der in der Idee des Guten gegründeten Weltgeseze. — Die Sprache betreffend, so haben die Nominative, welche hernach durch den Accusativ ταύτην τὴν δύναμιν aufgenommen werden, nichts befremdliches; nur der Saz τὸ ἐπ' ἀδυναμίᾳ βλέπειν konnte wol leicht zu Aenderungen wie Stephanus und Cornar gewagt haben verleiten. Bekker aber hat gewiſs recht gethan, nichts gegen die Handschriften aufzunehmen, denn der Ausdrukk ἐπ' ἀδυναμίᾳ βλέπειν schlieſst die scheinbar fehlende Negation in der That schon in sich, wie auch die Uebersezung möglichst hat darzustellen gesucht.

S. 391. Z. 21. sondern wenn eines nur etc, Anders als einigermaſsen aufs ohngefähr, und nur kaum indem der Leser ergänzt verständlich, konnte dieser Saz nicht übertragen werden, den Platon wol schwerlich so geschrieben hat wie ihn die Handschriften geben, der aber freilich, nachdem alle Handschrif-

ten ihn haben, nicht mit Stephanus aus Bequemlichkeit konnte ausgelassen werden, und den ich auch nicht möchte mit Herrn Ast für ein Glossem halten, wozu hier gar kein Ort zu sein scheint Wer sollte auch wol einen Zusaz gemacht haben, der auf jeden Fall eine sehr freie Ansicht über den Werth der Terminologie enthält, wie sie nicht leicht ein späterer fassen konnte? Uebrigens kommt diese Aeufserung sehr gelegen, indem Platon dem Worte διάνοια, das er sonst auch in weiterem Umfang gebraucht, eine besondere bestimmte Bedeutung beilegt, in welcher es sich meines Wissens nicht gehalten hat. Das „irgendwo früher" bezieht sich doch wol nur auf ein Paar Stellen in diesem und dem vorhergehenden Buche, denn in früheren Gesprächen erinnere ich mich nicht, dafs diese Bedeutung sich findet. Für den Uebersezer war die Verlegenheit nicht gering; die Gründe, die ihn bestimmt haben, liegen indefs schon in dem hier gesagten. — Der Deutlichkeit dieses schwierigen Sazes wegen habe ich ὄνομα hier durch Wort übersezt, da sonst Name genauer gewesen wäre. — Wenn man etwas weiter hin für οὐσία Sein und Wesen findet, so wird der Zusammenhang das um so mehr rechtfertigen, als auch in unserer Sprache beide Wörter in eines zusammengegangen sind. Aehnliche Freiheiten, welche beider Sprachen Verschiedenheit in der Begriffsbildung nothwendig macht, sind schon öfter vorgekommen.

S. 392. Z. 5. v. u. wie Figuren etc. Es ist eigentlich kein Wunder, dafs Cornar die Stelle für verdorben hielt; denn es ist wol schwer zu erklären, was dieser Ausdrukk eigentlich will, und wie Platon dazu gekommen ist. Herr Ast, welcher hier an die schriftlichen Aufsätze im Phaidros denkt, welche auch nicht Antwort geben und sich rechtfertigen können, ist wol schwerlich auf rechter Fährte, da das Wort γραμμή wol niemals so gebraucht worden ist. Mir scheint, man müsse mehr den bei Spätern gewöhnlichen Gebrauch von γραμμικὸς beachten und an mefskünstlerische Zeichnungen denken. Denn haben die Regierenden keine ἐπιστήμη, so wäre dann das nächste, dafs sie διάνοια hätten, also auf dem Standpunkt der Mefskünstler ständen. Können sie aber keine Rede geben, und treffen also ein εἴδωλον

des Guten nur durch δόξα: so wären dann ihre Thaten auch nur wie die Zeichen und Figuren der Meſskünstler, welche sich nicht selbst erklären können.

S. 402. Z. 15. Wie aber? fragte er. Dieses kurze Wie aber? wird dem deutschen Leser bei weitem nicht so auffallen, wie dem Leser der Urschrift, weil ich mir erlaubt habe, vorher διασκευωρήσωνται durch „zur Einrichtung ihres Staates schreiten" zu übertragen. Es bleibt aber schwerlich etwas anderes übrig, da doch im folgenden nur die Maaſsregel beschrieben wird, welche der eigenthümlichen Einrichtung vorangehn muſs. Auch die andere Stelle, wo das Wort vorkommt im dritten Briefe (P. III. Vol. III. p. 410, 3) leidet eine ähnliche Erklärung sehr gut.

ZUM ACHTEN BUCHE.

S. 404. Z. 2. Denn ungefähr so wie jezt etc. Man sehe auf den Anfang des Fünften Buchs zurük, dem sich nun auch die Wiederanknüpfung des Sokrates fast buchstäblich wieder anschlieſst. Was aber Glaukon sagt, Sokrates habe dabei das Ansehen gehabt, als habe er noch einen treflicheren Staat und Mann im Rükhalt, davon findet sich in jener Stelle ausdrüklich nichts, ja auch nicht einmal eine einzelne Aeuſserung des Sokrates, welche Veranlassung gäbe, dieses daraus zu schlieſsen, ausgenommen, was gleich Anfangs von dem Staat ohne alle τρυφή gesagt war.

S. 405. Z. 16. daſs es gewissermaſsen etc. Ich konnte mich hier nicht entschlieſsen, mit Bekker das τρόπον τινα in τρόπων zu verwandeln; wiewol nicht zu läugnen ist, daſs wenn einmal das ursprüngliche τρόπων in τρόπον übergegangen war, das τινά sich von selbst finden muſste, und daſs die Verschiedenheit der Stellung dieses Wortes auf einen späteren Ursprung deutet. Allein wenn man τρόπων liest, so gehört εἴδη τρόπων zusammen, und die πολιτεῖαι können nicht selbst wieder εἴδη τρόπων haben, da sie εἴδη τρόπων sind, nemlich τῶν πόλεων,

wie auch einige Zeilen darauf *τὰ τῶν πόλεων* steht, wo man *εἴδη τρόπων* als synonym mit *πολιτεῖαι* suppliren kann. Ich möchte also hier nicht *τρόπων* lesen ohne statt *πολιτειῶν* entweder *ὅσαςπερ καί πολιτείας* zu lesen oder *πόλεων*. Das *τρόπον τινα* ist aber auch an und für sich gar nicht übel; denn einer Beschränkung bedarf doch wol die Parallele, zumal wenn man anfängt aufzuzählen. — Wenige Zeilen darauf kann man freilich leicht in Versuchung kommen, den Saz *οἳ ἄν* etc., zumal wenn man in den Ficin hineinsieht, mit Herrn Ast für offenbar verdorben zu halten, und dann auch gewiſs das *ἃ ἂν* aus dem Bekkerschen Apparat aufzunehmen. Dieser aber hat gewiſs sehr recht gethan, nur das weit bessere und prägnantere *ῥέψαντα* einzutragen, übrigens aber die Platonische Breviloquenz ungerührt zu lassen.

S. 406. Z. 15. denn ich weiſs keinen gangbaren Namen. Schon oben muſs dieser Mangel dem Leser aufgefallen sein, zumal gleich hinter dem *αἵπερ καὶ ὀνόματα ἔχουσι*, und es ist schwer, dieses nur für eine kleine Nachlässigkeit zu halten und nicht für absichtlich. In jener Stelle nämlich S. 405 zu Anf. muſs jeder aufmerksame Leser sich fragen, Was hat denn nun die gleich zuerst genannte kretischlakonische Verfassung für einen Namen? Und er findet kaum einen andern Ausweg, als daſs die Abweichung dieser Verfassung von der platonischen zu gering sei, um nicht jener auch den Namen Aristokratie zuzugestehen; nun aber wird er hier durch den neuen Namen überrascht. Gewiſs aber hatte Platon diesen schon dort im Sinn, konnte ihn jedoch, da es ihm darauf ankam, gleich die Stufenfolge der Corruption anzugeben, dort nicht ohne unangenehme Weitläuftigkeit anbringen.

S. 407 Z. 2. wann Umwendungen etc. Die Erklärer haben, von der bald folgenden räthselhaften Zahl über die Gebühr angezogen, diese Stelle so gut als ganz vernachlässigt, da doch die Zahl nur die nähere Bestimmung für das menschliche Geschlecht enthält, von eben dem was hier in einer unbestimmten Formel allgemein für die verschiedenen lebenden Geschlechter gesagt wird, nämlich wann der Wechsel eintrete zwischen der erfreulichen Tragbar-

keit und dem Mifswachs. Die Muse aber will alles nur dunkel andeuten, und die Uebersetzung durfte ihr nicht untreu werden und bestimmteres ausschwazen, wenn sie auch gekonnt hätte. Aber freilich hier ist der Ort zu gestehen, dafs sie eben auch nicht konnte, doch aber verpflichtet ist, soviel möglich gewisses und wahrscheinliches von dem ganz unverständlichen zu sondern. Soviel also scheint gewifs, dafs die Formel bestimmen soll, sowol für die glüklichen Zeugungen als für das Mifsrathen der einzelnen Geschlechter der vegetabilischen sowol als der animalischen. Auch dieses wol noch, dafs jedes Geschlecht hierin sein besonderes Geschik hat, welches durch ἑκάστοις — auf γένη zu beziehen — ausgedrükt ist, sich richtend nach der Lebenslänge, welche den Einzelwesen eines Geschlechts im Durchschnitt zugemessen ist, so dafs die Eichen und Elephanten z. B. längere Perioden haben würden als der Mensch. Ob aber für jedes Geschlecht die Zeiten der ἀφορία eben so lang sein sollen als die der εὐγονία, dies erscheint schon unbestimmt; doch scheint sich weiter unten eine Wahrscheinlichkeit dafür zu ergeben, dafs die Zeit des Mifswachses nur eine kürzere sei. Denn die Rede klingt doch hernach, als ob dem ganzen Uebel könnte vorgebeugt werden, wenn diese Zeit wahrgenommen und während derselben keine Erzeugungen gestattet würden. Dafs der Kreise Umschwung κύκλων περιφοραὶ, wie Bekker meint, nichts anders sein soll als ein bildlicher Ausdruk für dasselbe, was hernach περίοδος heifst, ist freilich wol nicht streng zu erweisen, aber um so wahrscheinlicher, als doch sonst irgend eine, wenn auch noch so dunkle Andeutung sich finden müfste, von was für Kreisen die Rede sein soll. Welches nun aber die Umwendungen sind, durch welche das Ende dieser längeren und kürzeren Zeitabschnitte jedem Geschlechte herbeigeführt wird, das ist ganz im Dunkeln gelassen. Man kann indefs schwerlich umhin, hiebei an die Stelle im Staatsmann zu denken, wo gesagt wird (Bekk. S. 272. Uebers. S. 288), dafs, wenn Gott das Ganze auf seiner Bahn losläfst, es sich sofort von selbst nach der entgegengesetzten Seite dreht, wie vorher. Mit diesem ἀνάπαλιν ἰέναι oder εἰς τἀναντία περιάγεσθαι haben unsere περιτροπαὶ auch nach dem

sonstigen Sprachgebrauche dieses Wortes eine unverkennbare Verwandtschaft. Nur ist dort von dem Rükwärtsgehen des Ganzen die Rede, desselben göttlich erzeugten, wovon hier gesagt wird, daſs seine Perioden durch eine vollkommene Zahl bestimmt würden, hier aber handelt es sich lediglich um die Rükläufigkeit einzelner Geschlechter. Und so könnte man vermuthen, daſs das unbestimmte *περιτροπαὶ* hier auch nur ganz allgemein die Analogie mit jener gröſseren Erscheinung bezeichnen solle. Also Wohlgebildetseyn oder Miſsrathen der Erzeugung trete bei einzelnen Geschlechtern ein, wenn etwas jenem Wechsel zwischen göttlicher Leitung und Aufhören derselben ähnliches einen verschiedenartigen Zeitlauf herbeiführt. — Vielleicht erledigt sich auch durch eine solche Beziehung auf jene Stelle im Staatsmann der Tadel, den Aristoteles (Polit. V. cp. 10) etwas zu schulmeisterhaft, wie es seine Art ist, gegen die hier andeutende Muse aufwirft. Denn mit der weiter unten beschriebenen Zahl beginnt überhaupt die Rückläufigkeit des menschlichen Geschlechtes, durch welche es hernach, sofern während derselben erzeugt worden ist, in verschiedenen Abstufungen herabsinkt, bis es unter die Gewalt der Tyrannei geräth. Hat es unter dieser die gebührende Zeit gebüſst, und ist die Zahl, welche den Miſswachs beherrscht, die hier überhaupt nicht scheint angegeben zu seyn, schon so lange abgelaufen, daſs wieder bessere Geschlechter vorhanden sind: dann, eben wie Gott die Zügel der Welt wieder ergreift nach bestimmter Zeit, tritt auch in diesem engeren Kreise eine ähnliche Aenderung ein. Darum ist auch die Einwendung des Aristoteles, daſs die Staaten häufig in einer ganz anderen Ordnung als der hier angegebenen ihre Form wechseln, zu pedantisch für die groſsartige Rede der Muse, die es leicht würde zugegeben haben, daſs, ist einmal der Verfall im Gange, auch solche Reactionen vorkommen können.

Ebend. Z. 5. v. u. das menschliche aber eine Zahl etc. Eigentlich das menschliche Erzeugte: denn *γεννητὸς* ist hier der Hauptbegriff, wie aus der Formel oben *γενομένῳ παντὶ φθορά ἐστιν* hervorgeht; der aufmerksame Leser wird aber dies auch ohne Wiederholung von selbst ergänzen. Wenn nun

das Erzeugte insgesammt hier getheilt wird in das göttliche und menschliche, jenes aber die Welt ist: so ist allerdings das natürlichste zu sagen, das menschliche seien nicht die künftigen Geschlechter, sondern der Staat, dessen Verderben hier seine Zeitbestimmung erhalten soll. Allein dieses ist eben von dem Aufkommen eines geringeren Geschlechts abhängig gemacht, und also doch beides wieder dasselbe. — Was aber die Zahl betrifft: so ist es schon über ein Duzend Jahre her, dafs die Uebersezung bis zu dieser Stelle gediehen war. Ich erhielt damals durch meinen Freund Boeckh von Heidelberg her die seitdem durch spätere Arbeiten über diese Stelle unter uns bekannter gewordene Schrift des Barocius und arbeitete sie mit der gröfsten Sorgfalt durch. Da ich ihm aber eben so wenig in allem beistimmen konnte wie hernach die Herrn Schneider und Fries, demohnerachtet aber auch mit Hülfe des vielen guten und brauchbaren das er liefert, nicht im Stande war, etwas mich befriedigendes zu finden: so ist dies Unvermögen — um nicht ein gemeines Sprichwort auszuschreiben, das Jedem hier von selbst einfällt — die erste Veranlassung geworden zu der langen Verzögerung dieser Arbeit, zu der ich nicht eher als nachdem die zweite Ausgabe der ersten nachgerückt war, wieder zurükkehren konnte. Seitdem sind nun über diese Stellen vorzüglich erschienen C. E. M. Schneider Commentationes duae de numero Platonis Wrat. 1822, und Fries, Platons Zahl, eine Vermuthung. Ersterer hat auch den Barocius so ausführlich benutzt und beurtheilt, dafs es überflüssig sein würde, meine Zweifel gegen dessen Lösung, wie ich es früher beabsichtigte, ausführlich zu entwickeln. Da ich aber gestehn mufs, dafs auch weder Hr. Schneider noch Hr. Fries mich vollkommen überzeugt haben: so mufs ich nun wohl in Beziehung auf diese einigermaafsen auseinandersezen, was ich in dieser Stelle mit einiger Klarheit zu sehen glaube und was mir hingegen ganz dunkel ist, wie weit ich in jenem mit einem von beiden übereinstimme oder nicht, und warum über dieses keiner von beiden mich hat erleuchten können. Der erste Punkt über den ich mit Hrn. Schneider nicht einig bin, ist der, dafs meiner Ueberzeugung nach hier nicht von zwei Zahlen die

Rede sein kann, sondern nur von Einer. Wenn nicht zu läugnen ist, dafs der Umlauf der menschlichen Angelegenheiten von Verschlimmerung der Geschlechter abhängig gemacht ist, da bei der eingeführten vollkommen verfassungsmäfsigen Erziehung eine politische Umwälzung nicht anders zu denken ist, als vermittelst einer nachtheiligen Abweichung der angebohrnen Gemüthsart: so kann auch der numerus periodorum kein anderer sein, als der numerus fatalis. Die erste hätte in der That auch, wenn sie eine andere wäre, hier im Zusammenhange der Rede gar keinen Raum gefunden. Auch wäre es wol etwas dem Platon ganz ungewöhnliches, wenn von zwei Zahlen die Rede sein sollte, dafs er auf keine Weise bezeichnet haben sollte, wo er mit der einen zu Ende ist und wo die Beschreibung der andern beginnt; von einer solchen Andeutung will mir aber an dem ὧν nach ἀπέφηναν nichts erscheinen. Dann kann ich auch nicht mit Hrn. Schneider glauben, dafs Platon absichtlich die lezte Operation, durch welche die Zahl gefunden werden soll, unbestimmt gelassen habe, um in der Person der Muse das Bestreben, welches die göttlichen Geseze auf Zahlen bringen will, als einen Vorwiz zu nekken. Sondern der allerdings zweideutige Ton, worin von dem Ernst der Musen gesprochen wird, ist wol nur darin gegründet, dafs theils dem Sokrates nicht konnte eine solche Zurükführung des ethischen auf physisches als sein voller Ernst in den Mund gelegt werden, theils auch Platon wol keine feste Ueberzeugung davon haben konnte, eine solche Zahl wirklich gefunden zu haben. Gewifs aber hat er eine gewählt, die ihrer Construction nach merkwürdig war, oder auch durch die er dem Kundigen etwas andeuten konnte, was er lieber nicht grade heraus sagte, und keinesweges kann ich ihm zutrauen, er werde auch die sachverständigen Leser so geführt haben, dafs nach viel angewandter Mühe sie doch am Ende nothwendig stekken bleiben mufsten. Nur dafs wir vielleicht nicht im Stande sind mit unserer ziemlich mangelhaften Kenntnifs des mathemathischen Sprachgebrauches auf etwas sicheres zu kommen, dieses will ich noch immer gern glauben. Herr Fries hingegen hat mich seinerseits nicht überzeugen können, dafs seine Voraussezung, die Zahl sei dieselbe mit der in den Ge-

sezen erwähnten, hinreichenden Grund habe. Sie beruht auf einer allzuweiten Auslegung der Worte *ξύμπας οὗτος ἀριθμὸς.. κύριος.. γενέσεων*, oder darauf, könnte man auch sagen, dafs Hr. Fries statt *ἃς ὅταν ἀγνοήσαντες* sich gedacht habe, *ὃν ὅταν ἀγνοήσαντες*. Wäre aber hier von einer Zahl die Rede, welche gleich bei der Einrichtung des Staates müfste wahrgenommen werden: so hätten ja nicht, wie doch hier offenbar gesagt wird, die in weit späterer Zeit die Zeugungen leitenden Staatsvorsteher die Schuld. Dann ist auch, abgesehn von den überwiegenden Autoritäten für *ἀποςάσεις* die Art wie *ἀποκαταςάσεις* erklärt wird, schwerlich zu rechtfertigen; und eben so wenig kann ich mich darin finden, dafs *αὐξήσεις δυνάμεναι* und *δυναςευόμεναι* ein solches durcheinander von Potenzirung und willkührlicher Multiplication mit allerlei Factoren bedeuten soll. Hierauf aber beruht wesentlich die Reduction der hier aufgestellten Säze auf jene Zahl in den Gesezen. Kann ich nun weder zugeben, dafs mit *ὧν* die Beschreibung einer neuen Zahl, des eigentlichen numerus fatalis angehe, noch auch dafs Platon die Anweisung seine Zahl zu finden unvollendet gelassen habe: so scheint mir wenigstens so viel gewifs, dafs eben dieser lezte Absaz unserer Stelle nicht mehr einen Theil jener Anweisung enthält, sondern nur eine Eigenschaft jener Zahl scheint mir hier noch beschrieben zu werden, nämlich dafs sie mit einer andern zusammengestellt zwei Harmonien darbietet. Und vollkommen recht hat Hr. Schneider meines Erachtens darin, dafs nicht klar ist, was mit den einzelnen Elementen dieser Harmonie gemacht werden soll; nur ist meiner Meinung nach auch Platons Absicht gar nicht, dafs etwas damit soll gemacht werden. Daher nun wollen wir uns im voraus trösten, dafs, wenn es nicht gelingt, diesen lezten Abschnitt zu entziffern, uns deshalb doch nicht die ganze Rede der Muse verloren ist. Denn ist das wesentliche davon in dem ersten Theil enthalten: so läugne ich nicht, dafs mir diesen Hr. Schneider sehr annehmlich scheint erklärt zu haben. Freilich, dafs Platon die Erhebung in die dritte Potenz durch den gesuchten und gekünstelten Ausdruck *αὐξήσεις δυνάμεναι καὶ δυναςευόμεναι τρεῖς ἀποςάσεις τέτταρας δὲ ὅρους λαβοῦσαι* bezeichnet

sezt eine Absicht dunkel zu reden, fast voraus, und diese mufste also auch in der Uebersezung durchblikken. Dennoch ist diese schon sehr nach dem Sinne gebildet. Denn wenn man von der Wurzel sagt, dafs sie ihr Quadrat vermag, so heifst das doch nur, sie vermag es aus sich selbst hervorzubringen, und sie ist dann auch wieder in der Quadratzahl das ursprünglich hervorbringende. Weiter ist es zu natürlich bei den vier Gliedern und drei Zwischenräumen an die beiden mittleren Proportionalzahlen zwischen den beiden mit Ausnahme der Eins ersten Würfeln zu denken. Und so wären denn 8. 12. 18. 27, die vier Glieder von denen die beiden äufsersten die Würfel der Zwei und der Drei sind, die beiden mittleren aber die Proportionalzahlen zwischen ihnen; indem wie 2 zu 3 im anderthalbigen Verhältnifs steht, so auch 8 zu 12, 12 zu 18 und 18 zu 27; 4 aber 6 und 9 wären die drei Zwischenräume. Wie sehr sich nun hier alles mefsbar und ausdrükbar darstellt, ist klar, indem nicht nur die drei Zwischenräume 4 zu 6 und 6 zu 9 in demselben anderthalbigen Verhältnifs stehen wie die vier Glieder, sondern auch 9 zu 27 sich verhält wie 6 zu 18 und wie 4 zu 12, und eben so 4 zu 8 wie 6 zu 12 und 9 zu 18. Nur in die Rechenschaft über die Nebenbestimmungen, dafs die Glieder theils ähnlich sein sollen und theils unähnlich, so wie auch theils überschüssig und theils abgängig, hat sich bei Hrn. Schneider ein kleines Versehen eingeschlichen. Denn wenn ähnliche Zahlen solche sind, deren Länge und Breite in demselben Verhältnifs stehn: so sind nicht 8 und 27 einander ähnlich, sondern 8 und 18, weil $2:4=3:6$ und wiederum 12 und 27, weil $2:6=3:9$, 8 aber und 12 sind unähnlich, und eben so auch 18 und 27. So auch wenn überschüssige Zahlen solche sind, welche mehr enthalten als die Summe ihrer Theiler, abgängige aber, welche weniger: so sind 8 und 27 überschüssig, weil $27 > 3+9$ und $8 > 2+4$, 12 aber und 18 sind abgängig, weil $2+3+4+6 > 12$ und $2+3+6+9 > 18$. Wird nun aber gefragt, welches denn die Zahl sei, in welcher sich dieses alles findet: so wird wol niemand sagen, es sei 35 als die Summe von 8 und 27. Denn in dieser sind zwar auch 12 und 18 enthalten, aber nur wie jede andere Zahl die kleiner ist als 35,

gar

gar nicht aber in irgend einem besonderen Verhältniſs. Sondern die nächste Antwort wird immer sein, es sei der Würfel von 6 als das Product aus 8 in 27, worin auſser diesen beiden Zahlen auch 12 und 18 als Theiler enthalten sind. Wenn aber die Ansicht richtig ist, daſs die Construction der gedachten Zahl hier zu Ende ist, und daſs auf diese Construction die Worte ξύμπας οὗτος ἀριθμὸς „diese gesammte Zahl“ zurückgehen: so kann das ξύμπας „gesammte“ leicht auf den Gedanken bringen, die gesuchte Zahl sei nicht das Product der beiden Würfel in einander, sondern das aus allen vier Gliedern, also das Quadrat des Würfels von 6. Und immer würde ich unter diesen beiden Zahlen diejenige wählen, auf welche das folgende am besten zuträfe. Was aber dieses betrift, so sehe ich nichts mehr. Und wenn ich gleich zwischen Fries und Schneider wählend, dem letztern gern zugebe, daſs die Wurzel des vierdrittlichen Verhältnisses die Zahl vier sein könne und nicht grade $\frac{4}{3}$ sein müsse, welche es aber auch sei, weder glauben kann, daſs ἐπίτριτος πυθμὴν πεμπάδι συζυγεὶς „die vierdrittige Wurzel mit der Fünf zusammengespannt“ das Diagramm des rationalen Rechtekkes sei, noch eben so fest wie Hr. Schneider überzeugtsein kann, daſs συζυγεὶς „zusammengespannt“ eine Addition bedeute; wenn ich Hrn. Fries gern zugebe, daſs ἑκατὸν τοσαυτάκις „hundert eben so viel mal“ wol nicht stehen könne für „schreibe eine Zahl als hundertmal ihr Hunderttheil“, und daſs also die ganze Verwandlung der Zahl in einen Bruch, die Schneider anstellt, nicht gehörig begründet, mithin diese Erklärung überhaupt erzwungener sei als wahr: so weiſs ich über das weitere vollends gar nichts zu sagen, als daſs die Textesänderungen des einen Gelehrten mir eben so gewaltsam erscheinen, als die Auslegungen des Andern ihrer Künstlichkeit und Willkührlichkeit wegen mich abstoſsen. Diese Kritik aber ins Einzelne durchzuführen, scheint weder dieses Ortes zu sein, noch auch überhaupt meines Geschäftes. Sondern das einzige was mir noch obliegt in dieser schwierigen Lage, ist nur meine Uebersezung so weit zu erläutern, als ohne über die ganze Sache sicher zu sein möglich ist, damit auch der deutsche Leser noch, wenn es ihm beliebt, sich an dieser Nuſs versuchen

könne. Zunächst also die hervorgebrachten und hervorbringenden Vermehrungen nehme der Leser nur immer für Vermehrungen des hervorgebrachten durch das hervorbringende, also des Quadrats und der Wurzel mithin für kubische. Zwei Kubikzahlen aber, denn wenigere dürfen wir nicht annehmen und an diesen haben wir genug, erhalten vier Glieder und somit auch von selbst drei Zwischenräume, wenn man zwischen ihnen die zwei mittleren Proportionalzahlen aufsucht. Die erste Zahl aber, in welcher zwei Kubikzahlen nämlich als Theiler vorkommen, ist, da die Eins nicht mitgerechnet wird, 216 der Kubus von Sechs, indem es keine kleinere Zahl giebt, für welche 8 und 27 als die beiden kleinsten Kubikzahlen Theiler wären. Dafs nun auch die mittleren Proportionalzahlen 12 und 18 als Theiler darin enthalten sind und ebenso die Differenzen 4, 6 und 9, versteht sich von selbst, und somit ist alles angegebene in dieser Zahl enthalten; und wie dies alles sich ausdrükbar und mefsbar gegen einander darstellt, ist oben schon erwähnt. Was nun aber das weitere betrift, so erinnere ich zuerst, dafs Aristoteles Polit. V, cp. 10. seine Beschreibung der Zahl, welche die Wandlungen der Staaten beherrsche, erst mit diesen Worten anfängt, *ὧν ἐπίτριτος πυθμὴν* „deren vierdrittige Wurzel" und sie nur bis *παρέχεται* „darstellt" fortsetzt, dann aber die Beschreibung erklärt *λέγων ὅταν ὁ τοῦ διαγράμματος ἀριθμὸς τούτου γένηται στερεός*, „womit er meint, wenn die Zahl dieses Schema kubisch geworden ist." Hieraus nun glaube ich keinesweges schliefsen zu dürfen, Aristoteles sei auch der Meinung gewesen, unsere Stelle enthalte zwei Zahlen und er habe es nur mit der zweiten zu thun; denn sein Ausdruk „Nichts bleibe, sondern alles verändere sich nach einem gewissen Umlauf" spricht deutlich genug hiegegen, zumal wenn man die gleich folgenden Worte, als erzeuge die Natur bisweilen schlechte etc. hinzunimmt. Aber das scheint mir zu folgen, dafs Aristoteles angenommen, die angeführten Worte enthielten die ganze Beschreibung der Zahl, worin wir ihm unbedenklich werden zu folgen haben. Irgend etwas den Worten *ἁρμονίας παρέχεται* „Harmonien darstellt" entsprechendes findet sich aber in seiner Erklärung gar nicht, also hat

er auch diese nur angeführt, um einen vollen Satz zu haben; hingegen gehört zu seiner Beschreibung offenbar noch das τρὶς αὐξηθεὶς „dreimal vermehrt" als wesentlich dem συζυγεὶς „zusammengespannt" beigegeben. Schwerlich aber lassen sich die Aristotelischen Worte als Erklärung der Platonischen irgend darstellen, wenn man nicht annimmt die Worte „die Zahl dieses Schema" entsprechen den Worten „die vierdrittige Wurzel mit der fünf zusammengespannt," und dem „dreimal vermehrt" das, „wenn sie kubisch geworden ist." Dieses nun kommt auf keine andere Weise heraus, als wenn man sich erinnert, daſs 216 der Würfel von 6 zugleich die Summe ist der drei Würfel von drei, vier und fünf. Sonach scheint Aristoteles unter der vierdrittigen Wurzel die beiden Zahlen drei und vier verstanden zu haben; diese mit der fünf bilden ein Schema, und nur diese Zusammenstellung zu einem Schema ist unter dem unbestimmten Ausdrukke συζυγεὶς von ihm verstanden. Diese Zahlen sind freilich auch die des rationalen rechtwinklichen Dreieckes, weil $3^2 + 4^2 = 5^2$, allein dieses Dreiekk als solches hat hier nichts zu thun. Daraus aber, daſs auch Aristoteles die Worte ἁρμονίας δύο παρέχεται „zwei Harmonien darstellt" mit ihrer weiteren Auseinandersezung in seine Erklärung nicht aufgenommen hat, schlieſse ich, auch er sei der Meinung, daſs sie nicht mehr zur Construction der Zahl gehören, und also nur als Zugabe eine Eigenschaft derselben beschreiben, zu deren Behuf eben die Zahl in jene einzelne Posten zerlegt werden soll. Von dem weiteren aber verstehe ich nichts, und will nicht dafür angesehen sein. Nicht einmal will ich behaupten, daſs man bei den zwei Harmonien grade an zwei musikalische Intervalle zu denken habe, denn das Wort leidet ja noch mancherlei andern Gebrauch; wie mir denn auch räthselhaft ist, was eine quadratische — denn das heiſst unläugbar gleichmal gleiche — Harmonie sein soll. So ist mir auch nichts weniger als gewiſs, daſs gleichlängig wieder dasselbe sein soll, wie gleichmalgleich; sondern sehr gut kann die Meinung sein, die zweite Harmonie sei von gleicher Länge mit der ersten, und der Zusaz „der länglichen aber" bedeutet dann, daſs die erste hiebei nicht soll quadratisch

sondern länglich construirt werden. Was die aussprechbare Durchmesser der Fünf betrifft, so ist wol ganz richtig, dafs unter Durchmesser einer Zahl die Wurzel des doppelten Quadrates derselben zu verstehen, diese ist nun von fünf unaussprechbar, irrational, und so kann auch wohl unter dem aussprechbaren schwerlich etwas anderes verstanden werden, als die Wurzel des von zweimal fünf und zwanzig nur um Eins verschiedenen Quadrates, nämlich die Zahl Sieben. Ob aber die Formel jeder um Eins verkürzt, diese Verkürzung des Quadrates noch besonders ausdrükken soll, oder ob sie die Anweisung enthält, die Sieben selbst noch um Eins zu verkürzen, das ist mir völlig unentschieden. Will man den folgenden Ausdruck „unaussprechbaren aber zwei" genau nehmen, so müfste man ihn auch wieder auf Durchmesser der Fünf beziehn; allein dann käme ein irrationales Element in die Zahl. Die Freiheit aber hier irgend etwas anderes willkührlich zu substituiren, weifs ich um so weniger zu rechtfertigen, als noch die Möglichkeit bleibt, diesen Ausdruk mit dem vorigen zusammengenommen so zu construiren, dafs die aussprechbaren Durchmesser der Fünf um Eins, die unaussprechbaren aber um Zwei verkürzt werden sollen; dann wäre der unendliche Bruch für eine Einheit genommen — welche Freiheit doch weit geringer wäre — und beides deutete dann auf die Zahl Sechs. Das lezte aber, wie nun aus diesen Elementen und den hundert Würfeln der drei, die gleichlängige Harmonie construirt werden soll, dazu ist keine Andeutung vorhanden, und die Uebersezung konnte sie auch nur so schwankend als möglich ausdrükken. Und so bliebe denn diese Aufgabe noch einem künftigen besseren Glükke und Stern aufbewahrt; durch die bisherigen Bemühungen kann ich sie wenigstens nicht für gelöst halten, würde mich aber freuen, wenn die hier aufgestellten Andeutungen und Zweifel noch einen neuen Versuch eines Sachkundigen veranlafsten.

S. 408. Z. 10. v. u. Die Hesiodischen Geschlechter und die bei euch etc. Bei Hesiodos (*Ἐ. κ. Ἡμ.* I. 108. flgd.) folgen aufeinander solche, an Werth verschiedene Geschlechter. Wenn aber die Muse sagt, die bei euch, so meint sie die gleich-

zeitigen Bestandtheile von ungleichem Werthe, welche jedes nur das seinige treiben und also auch in der Begattung nicht miteinander vermischt werden sollen.

S. 410. Z. 14. wird sie eigen für sich haben. Hier hat Bekkers Vorgang mich nicht bewegen können, dem ἑαυτῇ zweier Handschriften den Vorzug einzuräumen vor der gewöhnlichen Schreibung ἑαυτῆς, welche auch alle übrigen Handschriften wiederzugeben scheinen. Offenbar wird hier das obige τὸ δέ τε καὶ αὑτῆς ἕξει ἴδιον wieder aufgenommen, so dafs man den Genitiv, wiewol er nicht grade nothwendig ist, fast vermifst. Dann aber ist auch ein beständig mit sich selbst im Kriege begriffen sein durch das vorige gar nicht motivirt, so dafs dieser Dativ völlig fremde erscheint, zumal auch alles unmittelbar vorhergehende auf äufsere Kriege geht. — Kurz vorher heifsen die Zornartigen auch einfachere, in Bezug auf die frühere Stelle, dafs von der philosophischen Art einfache Männer nicht mehr vorhanden wären. Dies bemerke ich hier nur im Vorbeigehn, vorzüglich Hrn. Ast zu Liebe, dessen Anmerkung zu dieser Stelle mir zufällig in die Augen fiel.

Ebend. Z. 6. v. u. die Gymnastik höher gestellt etc. Dies ist freilich nur schwach angedeutet in der obigen Stelle (Ueb. S. 408. Z. 25.) und dem was hernach vorkommt; die Uebersezung hat es aber nicht wollen stärker herausheben. — Diese veränderte Schäzung hängt aber mit dem Primat des zornartigen Elementes so genau zusammen, dafs selbst die Beschäftigung mit der Rede unter diesen Verhältnissen mehr den Charakter der Gymnastik annimmt. Und nun sage jeder sich selbst, wie gänzlich es dem Sinn unseres Schriftstellers, der doch hier den Sprachgebrauch vorzüglich gebildet und bestimmt hat, widerstreitet der Anweisung grade zu einer solchen den Namen Dialektik zu geben, wie man dies von den Neueren beständig hört.

S. 412. Z. 8. v. u. und wenn er auch deshalb. Die Stelle kann freilich auch anders gefafst werden, wenn man λοιδορούμενον durch καὶ mit μαχόμενον verbunden auch noch dem μηδὲ unterordnet. Ich glaube aber doch, dafs Herr Ast hier den rechten Weg gezeigt hat, indem er λοιδορούμενον rein passivisch versteht. Die Uebersezung hat sich

hier noch die Freiheit genommen, zu thun als stände da ἰδίᾳ τε καὶ ἐν δικαςηρίοις δημοσίᾳ. Denn weder beides auf die δικαςήρια bezogen will der Gegensaz zwischen ἰδίᾳ und δημοσίᾳ an dieser Stelle passen, noch läſst sich füglich, da hier bloſs von Vertretung des Eigenthums die Rede sein kann, δημοσίᾳ mit einem anderen Uebersezer auf die Volksversammlungen beziehen.

S. 414. Z. 1. nach dem Aischylos. In den Sieben vor Theben kommt dieser Vers zwar nicht vor, sondern nur gegen jedes Thor ist ein anderer Heerführer gestellt, und die Worte πρὸς πυλαῖς τεταγμένος sind der nächste Anklang, bei Voſs „An das hohe Thor der Homolois hingestellt" und „Hiernächst der siebente dort am siebenten Thor gestellt." Doch ist schwer zu glauben, daſs der Vers ganz so wie hier einer andern Tragödie des Dichters sollte angehört haben. — Die beifolgende Frage nach der Bedeutung des Ausdruks Oligarchie läſst, da das Wort selbst schon in Aller Munde war, kaum einen Zweifel übrig, daſs Platon ihn auf diese bestimmte Bedeutung zuerst beschränkt, da er sonst mehr im Allgemeinen als Gegensaz gegen Demokratie gebraucht wurde.

S. 415. Z. 9. v. u. jeglicher Regierung etc. Das ἧ τινὸς, was auch Bekker, weil die Handschriften ihm nichts besseres gaben, behalten hat, ist so durchaus unbequem, daſs ich gern unbedingt Hrn. Asts Verbesserung ἧς τινος annähme, wenn nicht auch hier das Fehlen des οὖν bedenklich wäre. Uebersezt aber habe ich wenigstens so. Vielleicht hat ursprünglich gestanden οὕτως ἡςτινοςοῦν ὁτουοῦν ἀρχῆς.

S. 422. Z. 4. v. u. weder auf jene Weise. Dies bezieht sich auf die frühere Stelle, daſs wo der Reichthum die Herrschaft bestimmt, man nicht gern die Unveräuſserlichkeit des Grundbesizes einführe, weil für die Festhaltenden die Veräuſserlichkeit das beste Mittel ist, den ihrigen zu vermehren. Doch dieses währt wol selten lange, und Platon würde wol auch leicht das umgekehrte zugegeben haben, daſs, wo eine allgemeine Veräuſserlichkeit eingeführt ist, sehr „bald das durch jenes schmuzige" bei wenigem sparen und „von allem einen kleinen Vortheil machen" erkrazte Geld die einzige politische Macht wird. — Nach den Worten οὔτε τῇδε lassen zwar mehrere

Handschriften das ἢ aus; allein concinner wird die Rede wol nicht, wenn auf ἐθέλουσιν ἀποσβεννύναι nicht bezogen wird, vielmehr würde durch diese Auslassung der Saz zweideutig werden. — Das „auf eigene Gefahr" will sagen, dafs über solche Verhandlungen keine Klage angenommen und nicht zu Recht erkannt wird.

S. 428. Z. 9. und sofern man nicht mehr leben könnte etc. Da die Worte ἥ τε παῦσαι ζῶντα δυνατὴ offenbar das obige ἃς οὐκ ἂν οἷοί τ' εἶμεν ἀποςρέψαι aufnehmen mufs, in dem ἥ τε ὠφέλιμος aber eben daher ἀποτελουμένη zu verstehen ist: so ergänzt hier jeder leicht μὴ ἀποτελουμένη. Das μὴ sowol als das πεινῶντα des Athenaios sind nur schlechte Klügeleien. — Etwas weiter aber ist der Ausdrukk „nothwendige Begierden" so vertheidigend herausgehoben, dafs man fast glauben möchte, Platon sei über denselben getadelt worden.

S. 430. Z. 13. zu jenen Lotophagen. Odyss. IX, 82—102. Unschuldig erschienen diese, insofern sie nichts zum Verderben der Schaar bereiteten. Aber — sie reichten des Lotos ihnen zu kosten. Wer des Lotos Gewächs nun kostete süfser denn Honig, solcher gedachte nicht mehr der Verkündigung oder der Heimkehr. In dieser Hinsicht konnten die feurigen und gewizigten Unholde eben in Beziehung auf das gleich folgende schon Lothophagen genannt werden.

S. 431. Z. 9. zur Befreiung etc. übergeht. Die Construction μεταβάλλειν ἐκ und εἰς ist in allen analogen Stellen zu constant, als dafs ich es hätte wagen können, hier mit Bekker das εἰς zu löschen.

S. 433. Z. 3. wie die Tyrannei entsteht. Gegen den Buchstaben hat hier die Uebersezung dem Sinne folgen müssen. Denn von der Art und Weise, dem Charakter und der Eigenthümlichkeit der Tyrannei ist hier noch gar nicht die Rede, sondern nur von ihrer Entstehung, welche noch dazu ganz besonders ausführlich behandelt ist. Schwerlich ist der dies gar nicht besagende Text Platons wahre Handschrift.

S. 439. Z. 9. wie jener in der Fabel. Pausanias erzählt sie so: Lykaon habe dort ein Kind geopfert und das Blut auf den Altar gesprengt, und sei auch sogleich noch während des Opfers zum Wolfe geworden.

Ebend. Z. 7. v. u. Dieser nun etc. Der Saz ist freilich ziemlich überflüssig; denn wenn erst Blut in ungerechten Verfolgungen geflossen ist: so ist auch die στάσις schon ausgebrochen, und dieses γίγνεται bildet also wol keinen neuen Moment, zumal die Anwendung der Waffen nun erst eingeleitet wird. Dazu kommt noch, daſs οὗτος eine ziemlich ungewöhnliche Form der Antwort ist, und das οὕτως zweier Handschriften hier auch nicht eben willkommen wäre. Nun leitet Ficin, welcher das γίγνεται ausläſst, allerdings auf die Spur, den Saz mit dem folgenden zu verbinden. Allein die Aenderungen, welche dies herbeiführen müſste, werden zu wenig von Handschriften unterstüzt, als daſs man nicht eher bei Ficin einen Fehler vermuthen sollte. So aber wie Herr Ast, selbst mit seinem Text unzufrieden, den Sokrates fortreden läſst, wollte mirs noch weniger klingen. Am liebsten hätte ich übersezt, dieser nun, der die Fehde anführt gegen die Vermögenden, wenn er etc.

S. 440. Z. 15. nach dem Orakel etc. Die Sache ist aus Herodots erstem Buche bekannt, und dem Platon kam es hier nur auf das Ende des Spruches an.

S. 443. Z. 7. und besonders noch in ihr Euripides. Der Vers σοφοὶ τύραννοι τῶν σοφῶν συνουσίᾳ wird sonst nach den gültigsten Zeugnissen dem Sophokles im Aias Lokros zugeschrieben. Derselbe Irrthum ist wahrscheinlich aus unserer Stelle in den Theages übergegangen. Man sehe 2ten Theiles 3ten Band S. 506.

ZUM NEUNTEN BUCHE.

S. 447. Z. 2. v. u. die zwei Triebe etc. εἴδη steht in der Ursprache; und fände sich der Ausdruck erst hinter jener bildlichen Darstellung, welche erst späterhin in diesem Buche ausgeführt wird: so wäre auch eine genauere Uebertragung möglich gewesen, welche hier den Zusammenhang nur verdun-

kelt haben würde; um so mehr als auch hernach die untergeordneten Arten der Begierde, wie denn dieses dem Platon gewöhnlich ist, mit demselben Ausdruck bezeichnet werden. Dergleichen Uebersezer-Freiheiten waren auch in früheren Werken schon nicht zu vermeiden. Ich will aber hier, wenn auch nur im Vorbeigehen, aufmerksam darauf machen, wie aufser den dreien, dem begehrlichen, dem eifrigen und dem vernünftigen, noch ein vierter, nämlich der von jenen dreien bald dieses bald jenes beschwichtigende oder aufregende sich einschleicht; so dafs nun dieser hier der Fuhrmann wird, und wir ein Dreigespann haben nebst einem Fuhrmann, wie es scheint, indem was im Phaidros der Fuhrmann war, hier als Rofs erscheint, und zwar nicht in einer in gleichem Grade bildlichen Darstellung. Erinnert nun hier manches von selbst an jenes unserer Behauptung nach früheste Gespräch: so könnte man wol in Versuchung sein, diesem Anzeichen allein nachgehend unser Werk sogar für älter zu halten als jenes, weil unstreitig die dortige Darstellung klarer ist und reiner als diese. Man mufs indefs, alles anderen zu geschweigen was auf die entgegengesezte Seite zieht, nicht übersehen, wie hier die ganze Darstellung durch das psychagogische Interesse beherrscht wird. Daher konnte sich Platon in Sokrates Person sehr leicht erlauben, was in dem Menschen das Werk der erziehenden Vernunft ist, und sehr deutlich ist dies einige Zeilen früher gesagt, noch von dem persönlichen vernünftigen in dem Einzelnen für sich zu unterscheiden. Wie denn auch das wilde Toben des thierischen nicht jenem gleichsam vierten zugeschrieben wird, als könne er es aufgeregt haben, sondern das thierische bricht selbst los. Oefnet man mit diesem Schlüssel; so ist nichts leichter als die scheinbare Verwirrung ganz aufzulösen, und alles auf strengere Formeln zurükzuführen. — Uebrigens wenn man manches platonische für christianisirend gehalten hat, was mir bei näherer Betrachtung nie so erscheinen wollte; so möchte ich um desto lieber dieses hier hervorheben, als wenigstens die unmittelbarste Vorbereitung auf eigenthümlich christliche Sinnesart, dafs Sokrates hier die Ursprünglichkeit gesezwidriger Begierden in solcher Allgemeinheit behauptet, dafs er auch die Tref-

lichsten nicht davon frei spricht; und es ist eben so wahr als tiefsinnig, wie er die Spuren davon bis in den Traum hinein aufsucht. — Einige Zeilen weiter hat Ficin eine ohne Noth abgekürzte Uebersezung, zu der sich im Bekkerschen Apparat auch keine Spur findet.

S. 449. Z. 12. dafs aber die etc. Bekker hatte ganz recht, da er das δ' vor ἐλπίσωσι beibehielt, nach παραβοηθοῦντας stärker zu interpungiren. Dies hätte aber im Deutschen noch stärker geschehen müssen, wodurch es unmöglich geworden wäre, noch weiter auf das τίθει zurükzubeziehen. Deshalb habe ich lieber das δ' weggelassen, mehreren Handschriften bei Bekker folgend, und den Saz dadurch strenger zusammengezogen.

S. 450. Z. 8. Aber auch einer etc. Wer wird es nicht bedauern, dafs der schwarzgallige Tyrann, eine auf allen Gebieten gar nicht seltene Erscheinung, so sehr kurz abgefertigt wird, so wie dafs die Gründe, worauf diese Construction einer dreifachen Tyrannei beruhet, fast nur zum Errathen gegeben sind, und dafs sich die folgende Darstellung des Lebens auch nur ausschliefsend mit dem, welcher den Eros in sich aufgenommen hat, beschäftiget.

Ebend. Z. 23. wie sie im Scherze sprechen. So allgemein mufs man den Ausdrukk hier wol fassen, da von einem besondern Spiele, worauf sich die Redensart beziehn könnte, nichts verlautet. Auch der Scholiast führt sie nur als eine παροιμία an, offenbar ohne im Besiz irgend einer näheren Notiz zu sein.

S. 452. Z. 21. vom Guten und Schlechten. Ich habe hier die Worte, welche bei Bekker τὰς δικαίας ποιουμένας lauten, lieber ausgelassen. Sonst hiefs es freilich τὰς δίκας ποιουμένας und δόξαι τὰς περὶ καλῶν δίκας ποιούμεναι übersezte man „Vorstellungen, welche das Urtheil über Recht und Unrecht leiteten, oder welche die Kriterien des Guten und Schlechten abgaben". Allein wenn man auch der alten Leseart treu bleibt: so ist doch die Formel δίκας ποιεῖσθαι weder durch Beispiele noch durch Analogien zu rechtfertigen. Der von Bekker beliebten Leseart aber ist ein Sinn gar nicht abzugewinnen. Diese Stelle also wartet auch jezt noch auf

ihre Heilung, die ich durch die Auslassung keinesweges an die Hand gegeben haben will, sondern ich zog diese nur der Fortpflanzung einer nicht gehörig begründeten Uebertragung vor.

S. 453. Z. 28. Wenn hingegen. Das δὲ, was Bekker einige Zeilen früher verwirft, und γὰρ dafür sezt, bitte ich mir hier aus statt des γὰρ, und lese Ὅταν δὲ δὴ; denn es mufs dem obigen καὶ ἂν μένγε entsprechen.

S. 455. Z. 12. meint auch mancherlei. Hat der Scholiast es nicht verschmäht, so kann auch der Uebersezer sich für entschuldigt halten, wenn er erwähnt dafs das Meinen und das Mancherlei zusammen auf die Irrthümer hindeutet, welche bei der Menge am meisten vorausgesezt werden.

S. 456. Z. 9. v. u. und auch schon auf solche getroffen. Unläugbar ist hier wol, dafs Platon auf seinen Aufenthalt in Syrakus anspielt; aber freilich auf welchen, das läfst sich aus dieser Stelle nicht sehen; und also auch an und für sich keine Zeitbestimmung darauf gründen.

S. 461. Z. 22. über Alle durchweg richten. Auf etwas hergebrachtes wird hier offenbar angespielt; ich habe aber nirgend einen Aufschlufs darüber gefunden. Nur soviel ist deutlich, dafs hier von keiner gerichtlichen Schlichtung die Rede ist, sondern von einem kampf- oder schiedsrichterlichen Verfahren, wodurch unter mehreren jedem seine bestimmte Stelle in der Reihenfolge angewiesen wird.

S. 464. Z. 4. wenn etwas der Art. Die Uebers. ist hier dem εἴ τι treu geblieben, wie einige Zeilen weiter ὅ τι μὴ μάθημα steht; ohnerachtet Bekkers εἴ τις auf guter Autorität beruht. Es kann auch wol sein, dafs Platon kühn genug war zu schreiben, „ausgenommen wenn eine solche Lust Geld bringt" im Deutschen aber schien es nicht thunlich.

Ebend. Z. 20. müssen wir ja genau wissen. Anders ist wol diese Antwort schwerlich zu erklären, als mich Bekker belehrt, dafs nämlich Glaukon den unsicheru Ausdruck „sollen wir nicht annehmen" durch seine Antwort berichtigen wolle.

S. 466. Z. 7. v. u. dem dritten aber etc. Im Charmides (Uebers. S. 369) schien es angemessener, diese sprüchwörtliche Redensart mit einer ähnlichen uns geläufigeren zu vertauschen. Hier aber wendet Platon sie selbst anders vom dritten Becher auf einen dritten Kampf und Beweis, und so konnte sie genauer wiedergegeben werden. — Die ganze hieran sich knüpfende Auseinandersezung über die Lust erinnert übrigens wol Jeden, zwar auch an den Gorgias, aber ganz vorzüglich doch an den Philebos S. 200 u. flgd. der Uebersezung. Und hier sind wir wieder an einem von den Punkten, an welchen sich das Urtheil über die Zeitfolge der platonischen Schriften vornämlich knüpfen mufs; allein die Entscheidungsgründe des meinigen mitzutheilen, das würde Auseinandersezungen erfordern, welche sowol für diese Anmerkungen, als auch für die Einleitung, wenn ich sie in diese verweisen wollte, unverhältnifsmäfsigen Raum einnehmen würden. Nur möchte ich jeden Leser, dem die Sache wichtig ist, auffordern, die betreffenden Stellen aus diesen drei Gesprächen Gorgias, Philebos und dem unsrigen in dieser Beziehung genau zu vergleichen und zwar folgendermaafsen. Gradezu anführen konnte Platon sich nicht in Gesprächen; aber unmöglich ist anzunehmen, dafs er, indem er das eine Gespräch schrieb, was er in einem andern über denselben Gegenstand gesagt hatte, aus der Acht sollte gelassen haben. Nun aber glaube ich, man wird im Philebos nichts finden, was irgend wie eine Zurückweisung auf diese Stelle aussähe, wol aber umgekehrt, hier sowohl auf den Philebos als auf den Gorgias. Will man freilich auch das zweite gröfsere versuchen, nämlich zu bestimmen welche Behandlungweise wol die frühere sein möchte: so mufs man nicht auf den Gegenstand an und für sich allein sehen, sondern auch auf den Zusammenhang, worin er an jedem Orte vorkommt; und auch von diesem Gesichtspunkte aus finde ich keine andere Reihenfolge denkbar als Gorgias, Philebos und Staat, und glaube nicht, dafs sich ein wahrhaft kritischer Leser mit einer andern Annahme auch nur irgend werde befreunden können.

S. 470. Z. 2. neben der Schmerzlosigkeit die Unlust. Hier ist eine Ungenauigkeit,

welcher ich jedoch nicht eigenmächtig abhelfen wollte. Es sollte nämlich heifsen: neben der Unlust die Schmerzlosigkeit *καὶ πρὸς λύπην οὕτω τὸ ἄλυπον ἀφορῶντες.* Denn die Lust ist das weifse, die Unlust das schwarze, die Schmerzlosigkeit aber ist das unbestimmte graue; und wie dort das graue der Gegenstand der Betrachtung und der Täuschung ist, indem man dieses, weil das rechte weifse weder zugegen noch in der Erinnerung ist, für das Gegentheil des Schwarzen halten kann, so ist hier die Schmerzlosigkeit dasjenige, was betrachtet, und weil nur die Vergleichung mit der Unlust zu Gebote steht, aus Unkenntnifs der Lust für Lust gehalten wird. So dafs man sich wundern mufs, dafs keine Handschrift auf jene Art oder auch durch die noch leichtere Versezung des *πρὸς*, *καὶ τὸ ἄλυπον οὕτω πρὸς λύπην ἀφορῶντες* geholfen hat. Wenige Zeilen weiter hin wird mancher Leser ebenfalls die gewohnte Genauigkeit vermissen, in der Zusammenstellung Brodt und Getränk und Gekochtes und alle Nahrungsmittel insgesammt. Allein es ist hier eine Fortschreitung von dem unentbehrlichen und einfachsten zu dem zusammengesezten und überflüssigen. Nur hätte Brodt und Wasser, aufserdem dafs das leztere nicht genau gewesen wäre, für uns noch einen nicht hieher gehörigen Nebenbegriff gehabt. Speise und Trank aber für *σίτου τε καὶ ποτοῦ* hätte alles folgende mit in sich begriffen. — Auch bei der hier beginnenden Auseinandersezung liegen Säze aus den überwiegend dialektischen Gesprächen zum Grunde; sonst müfste, wie es sich mit dem verschiedenen Antheil am Sein verhalte, weit ausführlicher auseinandergesezt worden sein.

S. 473. Z. 2. wenn doch das beste. Ganz flüchtig nur, wie auch bisweilen auf den Gorgias durch einzelne Ausdrükke sehr deutlich angespielt worden ist, geht dieses auf den Lysis zurük, um was dort von dem *οἰκεῖον* gesagt war, in sein rechtes Licht zu stellen.

Ebend. Z. 4. v. u. um wieviel unerfreulicher. Das Unternehmen dieses auf Rechnung zu bringen, mag Platon selbst rechtfertigen; er war gebunden durch den Saz — und hat ihm möglichst durchgeholfen — dafs in allem nur soviel wahre Wissen-

schaft sei, als Maafs und Zahl darin ist. Hier kommt es nur darauf an, die Rechnung selbst soviel möglich zu erläutern, indessen auch dies wird schwerlich so geschehen können, dafs alles gelobt werde. Zuerst nämlich da ja gefragt wird, wie weit der Tyrann von dem Könige abstehe, so sollte billig der Abstand gemessen werden; es werden aber die Stellen gezählt. Statt also zu sagen, vom König bis zum Timokraten ist eine Länge, und vom Timokraten bis zum Oligarch wieder eine, so dafs der Oligarch vom Könige um Zwei absteht, wird gesagt, der König ist der erste, der Timokrat der zweite und der Oligarch der dritte. Ja auch so wird nicht etwa weiter gezählt, dafs dann der Demokrat der vierte wäre und der Tyrann der fünfte; sondern beim Oligarchen wird abgesetzt, und auf den Grund, dafs zwischen Oligarch und Tyrann nur Einer ist, wie zwischen König und Oligarch nur einer war, wird nun gesagt, der Oligarch verhalte sich zum Tyrannen wie der König zum Oligarchen; wonach also der Tyrann Neune wird, wie der Oligarch drei war, was doch offenbar keine Rechnung oder Zählung mehr ist, da sie 1 zu 3 in 1 zu 9 verwandelt. Wohl! so weit stehe nun der Tyrann ab von dem Size der wahren Lust, nämlich dem Könige; doch ist dieses wieder eine ganz neue Willkühr, dafs seine Schattenlust als eine Fläche gemessen werden soll. Der Saz selbst aber, welcher dieses aussagt — Ἐπίπεδον ἄρ κ. τ. λ. — scheint mir noch einer zwiefachen Erklärung fähig. Es kann nämlich sein, dafs er nur eine Erklärung des vorigen und also nur eine Betrachtung der Neun aus einem andern Gesichtspunkte sein soll, dafs nämlich diese ein auf drei gezogenes Quadrat ist, und so scheint es der Scholiast zu verstehen. Es kann aber auch sein, dafs auf die Neun selbst eine Fläche gesezt werden soll, und diese kann wieder entweder neunmal neun sein, oder auch dreimal neun sofern nämlich drei die Wurzel von Neun ist. Denn ohnerachtet hier die beiden Ausdrükke μῆκος und δύναμις vorkommen, so ist doch der Gebrauch von beiden, welcher im Theätet festgestellt wird, hier nicht zu berüksichtigen; dort nämlich ist μῆκος eine rationale Wurzel, δύναμις aber eine irrationale, hier aber ist im folgenden δύναμις offenbar auch eine ra-

tionale und also kann μῆκος hier ohne alle Beziehung auf Quadratur stehn, für die Neune als die einmal angenommene Entfernung, und die Zahl der Länge ist dann die Zahl, aus welcher Neun entsteht, nämlich drei, die Fläche also Sieben und zwanzig. Indessen, so wünschenswerth es wäre, hier schon die Sieben und zwanzig zu haben, weil sie nämlich die Wurzel von 729 ist, so glaube ich doch, daſs, wo diese drei, δύναμις, ἐπίπεδον, τρίτη αὔξη in genauer Verbindung vorkommen, ἐπίπεδον allemal das Quadrat sein muſs. Aber dann würde ich doch nicht wie der Scholiast, das Quadrat von drei verstehn, sondern das von Neun. Denn wenn die Wurzel drei ist und also die dritte Vermehrung 27, so kommt die hernach als Resultat angegebene Zahl 729 nur durch eine Operation heraus, die gar nicht selbst angegeben ist. Dagegen, wenn die Wurzel 9 ist, so sind nur die Worte, aus der Wurzel und der dritten Potenz, was wol keine Schwierigkeit darbietet, so zu verstehn, als ob es hieſse, aus der Wurzel und zwar in ihrer dritten Potenz, denn 9 mal 81 ist 729. Wir erhalten dann folgende Abstuffung. Die Abstandszahl des Tyrannen, nach welcher seine Lust und alles übrige an ihm gemessen werden muſs, ist 9. Die tyrannische Lust an und für sich ist 81, und der ganze Glückseligkeitsgehalt des Tyrannen ist 729, alles aber negativ zu verstehen. Ob aber nun der gesammte Werth desselben an des Lebens Wohlgestaltung, Schönheit und Tüchtigkeit 9^4 sein würde, oder $729^2 = 9^6$; diese groſse Sache wage ich nicht zu bestimmen. Wenn aber Sokrates hernach rühmt, daſs er für diesmal eine gar angemessene Zahl her ausgebracht: so hat er wohl bei seinem Winke auf die Zeiten schwerlich etwas anderes im Sinne, als daſs 729 das doppelte ist von 365, denn ein fehlendes ward bekanntlich bei den Griechen in solchen Fällen nicht gerechnet. Auch dieses kann uns nur als eine bedeutungslose Spielerei erscheinen, da die zwischen beide gestellten Männer mit ihrem Leben doch auch unter demselben Zeitmaaſse stehen, eine eben so angemessene Zahl aber nicht erhalten würden.

S. 475. Z. 25. ein Bildniſs der Seele. Wenn man dieses Bildniſs mit dem im Phaidros aufgestellten vergleicht, dem Zweigespann nämlich und seinem

Führer: so steht allerdings, was die Pracht der Darstellung betrifft und die Zierlichkeit der Anwendung, das unsrige so weit zurükk, daſs es ganz vernachläſsigt und fast roh erscheint. Dagegen ist eben so gewiſs, daſs wer das unsrige wohl im Sinne hat, von jenem weniger wird befriedigt sein als Andere. Denn hier erscheint doch die Seele als eine wahre Einheit, dort aber nicht, und hier ist der niedern Begierde groſse Mannigfaltigkeit deutlich bezeichnet, wozu dort keine Anleitung ist, und eben so wenig drükt sich in dem edleren Rosse das vollkommen aus, was Platon sich unter dem Eifer denkt. Nun lag freilich eine solche adäquate Darstellung nicht nothwendig auf dem Wege des Sokrates im Phaidros, und die rhetorische Form forderte dort etwas schöner herausgepuztes. Demohnerachtet, wenn Platon damals schon den Staat hätte geschrieben gehabt, und also voraussezen konnte, daſs den Lesern das hiesige Bild einfallen würde bei jenem: so wäre es ihm sehr leicht gewesen, durch ein Paar leise Züge, wie er sie bei solchen Gelegenheiten nicht leicht verschmäht, auf die Verschiedenheit hinzudeuten und eine Zusammenstimmung hervorzubringen. Daher ich auch aus diesem Verhältniſs nicht anders urtheilen kann, als daſs der Phaidros früher geschrieben sei als der Staat.

S. 478. Z. 7. als Eriphyle etc. Die Schwester des Adrastos, welche wie Diodor sagt schon früher zur Schiedsrichterin zwischen Bruder und Gemahl für alle streitige Fälle ernannt, durch ein von Hephaistos verfertigtes Geschmeide, welches ein Eigenthum des Polyneikes war, bewogen wurde, gegen ihren Gemahl Amphiaraos, welcher als Wahrsager wuſste, daſs dieser Krieg ihm das Leben kosten würde, dafür zu entscheiden, daſs er mit gegen Theben zöge; Amphiaraos aber ward dort vom Bliz getödtet, oder nach Diodor versank er in eine Erdspalte. — Nach einem Scholion zu Pindar Nem. IX, 37. sollte man glauben, Eriphyle habe schon einen früheren Gemahl mit Gewalt gebändiget gehabt, ehe sie dem Amphiaraos gegeben worden. Stesichoros in seinem nach ihr benannten lyrischen Gedicht hat wahrscheinlich die Frau vertheidigt, welche als seine Mörderin zu tödten Amphiaraos seinen Sohn Alkmaion verpflichtet hatte.

Ebend.

Ebend. Z. 17. **das löwenartige und schlangenartige** etc. Der leztere Ausdruck ist ganz neu, und war bei der Anlage des Bildes nicht vorgekommen. Das grammatische Vorkommen aber und der ganze Zusammenhang beweist aufs deutlichste, dafs auch dieser Ausdrukk nur das Eiferartige bezeichnen soll. Und freilich indem Platon den Zorn als das persönliche von dem Eifer nicht streng gesondert, und ihn nicht zur Begierde sondern hieher gewiesen hat: so konnte ihm eine und dieselbe Bezeichnung nicht genügen, daher auch weiter oben schon der Ausdruck **der Löwe und was ihm angehört.** Denn in der That ist zwar die abwehrende Aufregung in beiden Fällen, wo jemand dem Guten entgegen handelt und wo er sich gegen eines Andern Persönlichkeit feindselig stellt, dieselbe, der innere Grund aber so sehr verschieden, dafs auch dieses Thier als ein zwiefältiges wenigstens erscheint. Und so ist das löwenartige wol das der Vernunft und dem Guten zugewendete, das Schlangenartige aber das andere. Anmafsung und Unfreundlichkeit haben dann ihren Grund in der Anspannung des persönlichen, Ueppigkeit aber in der Erschlaffung des vernunftmäfsigen Eifers; und schwerlich hat Platon sich so ausgedrükt, dafs die Ueppigkeit erst in dem Eiferartigen eine Feigheit hervorbringe, da sie vielmehr ohne diese Feigheit gar nicht entstehen könne. Sondern diese Abspannung sowol als jene Anspannung wird dem Einflufs der Begierde zugeschrieben, welcher Einflufs aber noch nicht die völlige Unterwerfung ist, die erst in der Schmeichelei und Niederträchtigkeit zum Vorschein kommt, in welcher beide Zweige des Eiferartigen gelähmt erscheinen.

S. 480. Z. 11. v. u. **wird er sich zeigen** etc. Mit dem φαίνηται, was bisher die Handschriften ergeben, kommt man hier nicht aus, und hat wol nur die Wahl, das Wort entweder ganz zu löschen, und dies ist doch, wenn keine besondere Anzeichen vorhanden sind, immer das bedenklichere, oder das Wort so umzuändern, dafs es dem ζήσει entspricht, und dann zu interpungiren wie Bekker gethan hat.

ZUM ZEHNTEN BUCHE.

S. 483. Z. 20. viele Bettgestelle und Tische. Auch ohnerachtet des vorher Fingerzeigenden „wenn du willst" wundert sich doch jeder etwas so willkührliches nur in der zufälligen Art ein Bedürfniſs zu befriedigen gegründetes, wie Bettgestell und Tisch, als Beispiel gewählt zu finden, und dem Leser zugemuthet, daſs er den Begriff des Bettgestelles als etwas in der Natur bestehendes ansehen soll, dessen Bildner Gott sei, wie weiter unten folgt. Dennoch ist die Wahl gewiſs sehr absichtlich, damit gar kein Zweifel daran bleibe, daſs von den durch menschliches Geschikk und Kunst hervorgebrachten Dingen und von den geringfügigsten unter diesen wie von den gröſsten dasselbige gelten solle wie von den natürlichen Dingen, daſs nämlich das einzelne nie anders entsteht als durch die Nachbildung des Begriffes, mag nun dieser wie bei den natürlichen Dingen als eine plastische Kraft in die Natur hineingelegt sein, oder mag er nur in der menschlichen Seele als ein ihr von Gott eingepflanzter Keim ruhen. Nur das kann unentschieden bleiben, ob Platon hier an den Zwekkbegriff des Bettgestells und Tisches oder mehr an die Gestaltung beider gedacht hat. Wie dem aber auch sei, so kann doch der Vertheidiger der angefochtenen Kunst hieraus gegen Platon argumentiren, sagend daſs der Maler, indem er eine bestimmte Bettstelle in bestimmter Lage zeichnet, freilich auf Einzelnes sehen müsse und auch von diesem nur die Auſsenseite darzustellen vermöge; sofern er aber ein Bild hervorbringe, sei dieses auch ein einzelnes, wozu es einen Begriff gebe, der in der Natur bestehe und dessen Bildner Gott sei. Dasselbe gelte auch von dem nachbildenden Dichter, und sei dieser in der Natur bestehende und von Gott der Seele eingepflanzte Begriff nicht einer von den unwirksamsten, indem genau genommen jeder Mensch in solcher Nachbildung begriffen sey. Wenn also der Nachbildner mit ungetrübtem Auge auf den Begriff des Nachbildes sehend, seine jedesmalige Nachbildung hervor-

bringe, so werde sie gut sein, wenn aber nicht dann schlecht. Somit könne Platon daher mit Recht vielleicht den Homeros verdammen, wenn er ein Abbild königlicher Menschen darstellen wollend, auf nicht königliche gesehen und diese abgebildet, dann aber habe er auch nicht auf den Begriff des Nachbildes richtig hinschauend gearbeitet; die Gattung selbst aber, in welcher der Dichter gearbeitet, könne auch Sokrates nicht verdammen. — Die ganze Aufstellung des Begriffs der Nachbildung erinnert übrigens an die im Gastmahl dem Sokrates beigelegte Disputation, dafs derselbe welcher Tragödienschreiber ist, auch müsse Comödienschreiber zugleich sein. Der Gegenstand bringt freilich auch den Jon ins Gedächtnifs, aber keinesweges so, dafs man glauben könnte, Platon selbst habe sich dieses schreibend jenes Gespräches erinnert, denn auch nicht die leiseste darauf zurückweisende Anspielung will sich finden.

S. 490. Z. 1. menschlicher Werke kundigen Mannes. Bekker löscht hier auf die einzige, freilich immer sehr ausgezeichnete Autorität seines Cod. A. das εἰς, welches sonst einstimmig gelesen wird. Das deutsche würde dann lauten: „Aber doch, wie denn dieses die Werke eines weisen Mannes sind, werden" etc. Die Wahl scheint mir hier schwürig, die alte Schreibart hat für sich, dafs σοφὸς schwerlich hier noch ganz allgemein stehen kann, da schon so vieles angeführt worden, was auch zur σοφία gehört, und dafs wiederum, wenn es allgemein steht, nicht Erfindungen zu allerlei Künsten gleichsam ausschliefsend als τὰ ἔργα eines σοφός aufgestellt werden können; wozu noch kommt, dafs das οἷα δὴ seine gewohntere adverbialische Bedeutung auf diese Weise beibehält. Die Bekkersche wiegt dieses auf durch eine freilich bei weitem leichtere und ungezwungenere Structur, sobald man sich einmal entschlossen hat, das οἷα rein adjectivisch mit ἔργα zu verbinden. Für den Uebersezer haben die das εἰς beschüzenden Gründe noch immer ein Uebergewicht behalten. Die dem Thales hier zugeschriebenen Entdekkungen sind zu bekannt, um ihrer zu erwähnen. Auf den Anacharsis aber führt nach Strabon Ephoros in seinem Buche „von den Erfindungen" den Blasebalg, den zweiseitigen Anker, — Andere

sagen unbehutsamer den Anker schlechthin — und troz einer bekannten homerischen Stelle auch die Töpferscheibe zurükk. Suidas und Diog. Laert. erwähnen nur der beiden lezteren, der lezten auch Plinius. Am reichlichsten ist die Sache, wem es der Mühe lohnt, von Menagius erörtert, zu Diog. Laërt. I, 105.

Ebend. Z. 17. Denn Kreophylos etc. Lächerlich bleibt der Name, den übrigens auch spätere geführt haben, immer, wie auch unsere Rindfleisch, Fleischfresser und ähnliche, mag er nun Fleischfreund geheißen haben, oder wie hier, welches auch wol allein das richtige ist, Fleischbürtig. Weshalb er aber seiner Bildung nach noch lächerlicher fast sein soll, ist nicht recht deutlich. Was über diesen Kreophylos auf uns gekommen ist, mag wol Fabricius bibl. gr. I, 4. ziemlich vollständig gesammelt haben. Die eine Sage, er sei gar des Homeros Lehrer gewesen, hat Platon entweder nicht gekannt, oder wenigstens offenbar nicht anerkannt. Das übrige läuft darauf hinaus, daſs Homeros sich in seinem Hause aufgehalten, und ihm ein Gedicht, die Eroberung von Oichalia — nur aus Miſsverstand gewiſs wird bei Suidas die Iliade genannt — zum Gastgeschenke gegeben, welches Kreophylos hernach als sein eigenes bekannt gemacht. Doch wird es sicherer dem Kreophylos selbst zugeschrieben, nur folgt auch aus dem Epigramme des Kallimachos nicht, wie Fabricius meint, daſs er selbst es für ein homerisches ausgegeben. Dieses nun und die hier erwähnte Vernachlässigung des Homeros scheint nicht zusammen zu stimmen; denn wie sollte der groſse und sonst gefeierte Gast den unfreundlichen Wirth mit einem solchen Geschenke bedacht haben? Entweder also liegen dieser Stelle Erzählungen zum Grunde, welche verloren gegangen sind, oder Platon will das als Vernachlässigung geltend machen, daſs Kreophylos des Homeros Gabe erst nach dessen Tode und dann wol gar als sein eigenes Werk bekannt gemacht habe. Aber sollen wir unserm Schriftsteller so wenig Kritik zutrauen, daſs er jenes Gedicht wirklich für ein homerisches gehalten? — Die letzten Worte des Sazes *ἐπ' αὐτοῦ ἐκείνου ὅτε ἔζη* sind beschwerlich, man beziehe sie, wie man auch wolle, und zumal hinkt das *ὅτε ἔζη* überflüssig nach, wenn man nicht eine

wunderliche Inversion annehmen will. Doch ist eben deshalb auch mit dem ἀπ', welches Heyne, oder dem ὑπ', welches Ast vorschlägt, auch wol mit ἐν, was man noch vorschlagen könnte, wenig geholfen. So weifs sich denn auch die Uebersetzung nicht vollständig zu rechtfertigen.

S. 491. Z. 16. Nachbildner von Schattenbildern etc. Genau genommen müfste ein solcher dann der vierte absein von der Wahrheit, wenn z. B. das Werk des Malers das Schattenbild ist, und ein anderer, was ja häufig vorkommt, bildete dann wieder dieses nach. Allein da der Zusammenhang ergiebt, dafs Platon nicht beabsichtigt weiter zu gehen und eine vierte Stelle zu stiften: so darf man die Worte wol nur so verstehen, er bringt durch Nachbildung des wirklichen etwas hervor, was nur ein Schattenbild ist. — Uebrigens ist der Ausdrukk „alle Dichter" hier offenbar auf die nachbildenden, von denen allein gehandelt wird, also nur auf die epischen und dramatischen zu beschränken.

S. 492. Z. 27. Diese drei Künste etc. Dies ist eine Hauptstelle auch zum Verständnifs der Aristokratie des Platon. Die Staatsverwaltung nämlich ist auch ein Werk, und wie sie gut und schön sei, verstehen nur diejenigen, die sich ihrer gebrauchen sollen. Dies sind nun freilich diejenigen, welche regiert werden; denn zu deren Vortheil ist das Gemeinwesen errichtet, und Platons Aristokratie ist nicht eine solche, welche annimmt, das Volk verhalte sich zu den Regenten wie das Rofs zum Reuter. Aber wie nur der kunstmäfsige Reuter sich auf Zaum und Gebifs versteht, der kunstlose aber keinesweges dem Riemer Bescheid giebt, sondern sich von diesem sagen läfst, welches ein guter Zaum sei: so theilt auch Platon diejenigen, welche das Werk der Staatskunst gebrauchen sollen in kunstlose, nämlich das Volk, und kunstmäfsige, nämlich die Wissenden. Die Verfertiger selbst, die Staatsmänner können daher hier, eben weil ihr Werk sein Geschäft nicht an einem Dritten verrichtet, sondern auch an den Wissenden selbst, auch nur aus diesen genommen werden; so lange sie aber regieren, können sie auch, weil es über das Einzelne nichts anderes giebt, auch nur nach der richtigen Meinung handeln, welche ihnen,

vermöge ihres Umganges mit dem Wissen selbst einwohnt; daher sie auch nicht Lust haben, und auch nicht genöthigt sein sollen, auf einem so untergeordneten Gebiete lange zu verweilen. Mit solcher Gesinnung nun ist Platon wol nicht zu schmähen, daſs er keinen Theil am Regimente nehmen will in einem Staate, wo er sich den Bescheid darüber was gut und schön sei in der Verwaltung, von dem kunstlosen Reuter dem Volk, und zwar auf die kunstloseste Weise, sollte geben lassen.

S. 494. Z. 8. v. u. Wenn einer etc. Der Uebersezer schreibt hier τῷ δὲ statt des Bekkerschen τούτῳ δὲ. Denn das τούτῳ kann man nur auf λογιστικῷ beziehen. und nur mit φαίνεται verbinden. Das λογιστικὸν aber soll nicht dasselbe sein, wie dasjenige in der Seele, welchem dieser Schein einwohnt, denn er wohnt nur in dem sinnlichen Bilde. Dieses also kann ich unmöglich für Platons Hand halten. Ein Paar Handschriften bei Bekker lesen τοῦτο; allein dies giebt auch keine irgend erträgliche Structur, und ich weiſs keine andere und leichtere Hülfe als die angewendete, die sich aber auch nicht so leicht würde dargeboten haben, hätte nicht Bekker zuvor schon dem früheren δή das δέ vorgezogen.

S. 496. Z. 7. schon oben. Im zweiten auch von vorne herein.

S. 498. Z. 15. geartet ist etc. Valkenaer zu Eurip. Phoen. p. 342 will bei dieser Stelle das πέφυκε und πέπηγεν umstellen, Hr. Ast ändert demgemäſs den Text, und Bekker erwähnt wenigstens dieses Vorschlages in seinen Commentarien. Ich finde dazu keinen hinreichenden Grund, vielmehr scheint mir jedes an seiner jezigen Stelle vollkommen gut zu stehen. Zu solchen Kühnheiten konnte man leicht verleitet werden, so lange die Kritik sich noch mit einem zu dürftigen Material behelfen muſste, jezt sind sie wol nicht mehr an der Zeit.

S. 499. Z. 5. und ihm Schattenbilder hervorruft. Ich kann mich nicht überreden, daſs dieses Schattenbilder verfertigen auf das unvernünftige in der Seele, welche hier ja überall die Seele des Zuhörers ist, geht; sondern diese Schattenbilder sind das Werk des getadelten Dichters, dem ja auch das folgende, wie weit er von der Wahrheit entfernt

bleibt, beständig vorgeworfen wird. Dies nöthigt mich, εἰδωλοποιοῦντα zu schreiben, als Apposition zu χαριζόμενον; das aus demselben Grunde nothwendige ἀφεστῶτα statt ἀφεστῶτι liefern bereits mehrere Handschriften bei Bekker, wogegen diejenige, welche auch schon διαγιγνώσκοντα giebt, offenbar nicht zu hören ist, sondern dieses ist die dem obigen gemäfse Beschreibung des ἀνόητον.

Ebend. Z. 20. und die Sache etc. Mir verbindet sich immer unwillkührlich das συμπάσχοντες mit dem ἑπόμεθα und sträubt sich gegen die Verbindung mit ἐπαινοῦμεν, welche es dem σπουδάζοντες allein überläfst. Da nun das τε hinter συμπάσχοντές in mehreren Handschriften, auch solchen denen Bekker ein grofses Ansehn zugesteht, nicht vorhanden ist, woraus jene Verbindungsart von selbst entsteht: so bin ich diesen gefolgt.

S. 502. Z. 10. Denn jener etc. Die folgenden stachligen Ausdrükke sind leider nicht mehr auf ihre Quellen zurükzuführen. Dafs sie aber, wie Hr. Ast meint, alle aus Comödien wären, möchte ich nicht behaupten; ja auch nicht einmal zu verbürgen wagen, es seien sämmtlich Stachelreden der Dichter gegen die Weisen, wie mir denn das μέγας ἐν ἀφρόνων κενεαγορίαισι, ich weifs nicht was für einen Geschmakk nach dem Herakleitos hat, und dann wol ein Stachelwort des Weisen gegen die Dichter sein müfste; und Platon stellt ja auch den Streit gar nicht so dar, als ob er nur von der einen Seite geführt würde. — Uebrigens denke ich mir die Stelle so, dafs von μὴ καὶ an, alles folgende eigentlich parenthetisch ist, und erst durch das ὅμως δε ειρήσθω das anfängliche προςείπωμεν wieder aufgenommen wird, so dafs eigentlich προσείπωμεν δὲ αὐτῇ ὅτι ἡμεῖς γε zusammengehört.

Ebend. Z. 7. v. u. ihren Schuzmännern προςάτης hiefs ganz eigenthümlich derjenige Einheimische in Athen, der vor Gericht die Sache eines Fremden führte; und die Wahl des Ausdrukkes soll wol eine Andeutung darauf sein, dafs die Dichtkunst nicht vor Alters her einheimisch in Attika war, sondern die athenische erst ein Erzeugnifs der jonischen und dorischen, offenbar zusammenhängend damit, dafs Platon die gesammte dramatische Dichtkunst, die

noch am meisten ursprünglich athenisch war, auf den Homeros zurükkführt.

S. 503. Z. 20. und wollen als sicher etc. So nämlich überseze ich, was Cod. q., dem ich schon öfter nicht ungern gefolgt bin, ganz allein an die Hand giebt, εἰσόμεθα δ' ὡς. Das οὖν fehlt in mehreren Handschriften zum Glükk. Es bildet hier eine schlechte Verbindung, da der Saz der nochmals angegebene Inhalt der Besprechung ist; denn unmittelbar gehört zusammen ἐπᾴδοντες ἡμῖν αὐτοῖς ὡς οὐ σπουδαστέον, ἀλλ' εὐλαβητέον, und nur der zwischengeschobene Satz macht eine andere Wendung. Darum aber kann ich auch nach ἔρωτα nur so leise als möglich interpungiren, und, wenn mir ein Futurum dargeboten wird, nichts anderes annehmen.

S. 507. Z. 21. der Sterbende werde etc. Es ist sehr leicht den Nerv dieser Argumentation zu verfehlen, der ganz in der Allgemeinheit dieser Voraussezung liegt, so daſs der Tod nicht nur Untergang des Leibes sei, sondern auch Untergang der Seele, des Leibes wegen irgend einer Krankheit, der Seele aber wegen gleichzeitig zunehmender Schlechtigkeit. Es wird also hiernach angenommen, daſs die Ungerechtigkeit der Seele tödtlich sei, eben wie eine Krankheit dem Leibe; damit nicht Jemand glaube, es sei durch eine sophistische Verwechselung hernach von dem Tode der Ungerechten die Rede, sofern er Untergang des Leibes sei, auch nicht, als ob die Ungerechtigkeit den Leib tödte, der ja immer auch nur an seiner eigenen Schlechtigkeit sterben kann. So ist auch das ζωτικὸν hernach von der psychischen Lebenslustigkeit und Kräftigkeit zu verstehen, weil ja die Ungerechtigkeit vorzüglich gewählt wird, um möglichst viele Begierden immer wieder aufs neue erregen und befriedigen zu können.

S. 508. Z. 25. so weiſst du ja wol etc. Nämlich aus dem Phaidon (Uebers. S. 45—47.), wo nämlich auseinandergesezt wird, daſs entgegengesieztes nur aus entgegengeseztem werde, also auch lebendes aus todtem, daſs es aber eben deshalb eine doppelte Verknüpfung des entgegengesezten mit einander gebe, und alles Werden zwischen diesen im Kreise herumgehe, so auch zwischen Sterben und Gebohrenwerden, wie auch hernach am Ende unseres Buches

erzählt wird. Darum nun ist das Unsterbliche unverrükbar der Zahl nach, und kann weder gemehrt noch gemindert werden, weil es sonst ein grades Fortschreiten im Werden geben müſste, und also allmählig in dem einen Falle nichts unsterbliches mehr übrig bleiben würde, in dem andern nichts sterbliches. — Was demnächst Kebes hierauf bemerkt und Sokrates lobt, daſs, wenn die Ungerechtigkeit tödtlich wäre für die Seele, es dann für die Bösen eine Ablösung gäbe von allen Uebeln, ist auch eine Erinnerung an Phaidon (Uebers. S. 107.) — So auch die bald folgende Stelle, nicht leicht wird ewig sein was aus vielem zusammengesezt ist, geht zurükk auf Phaidon (Uebers. S. 57 flgd.), wo nachgewiesen wird, daſs zusammengeseztes am meisten dem ausgesezt sei aufgelöst zu werden und zu zerstieben in sich selbst, aber verschiedenes und sich nicht immer gleich verhaltendes habe die Vermuthung für sich zusammengeseztes zu sein; und eben so weisen auch die gleich darauf erwähnten übrigen Reden und Gründe auf die andern im Phaidon über diesen Gegenstand gepflogenen Verhandlungen zurükk.

S. 509. Z. 18. wie die, welche den Meergott Glaukos ansichtig werden. Die Hauptquellen über dieses mythische Wesen sind der Scholiast zu dieser Stelle und eine Stelle des Athenaios (VII.), die wichtigste aber immer die erste. Denn das ist beiden gemein, wie Glaukos dazu gekommen ein Meergott zu werden, weil nämlich er selbst aus der Quelle der Unsterblichkeit gekostet, sie Andern aber nicht zeigen gekonnt, sei er deshalb verfolgt worden und ins Meer gestürzt, wogegen seine Abstammung schon bei Athenaios allein aus verschiedenen Quellen auf die verschiedenste Weise berichtet wird. Der Scholiast aber erzählt, daſs er als Meergott Einmal jährlich von Wallfischen geleitet alle Inseln und Küsten befahre, und daſs die seefahrenden Leute zumal ihm mit der gröſsten Begierde auflauern, weil er dann nämlich weissage, lauter schlechtes zwar, aber doch was ihnen von den Göttern bevorsteht, so jedoch, daſs sie es noch durch Opfer und Sühnungen abwenden können. Diese Schiffer also und Bootsleute sind diejenigen, die ihn schauen, jedoch nur

so wie er dort unten ist, wo ihm von der Höhe der Erde in die Tiefe des Abgrundes hinunter gestürzt dasselbe begegnet wie der Seele, welche von den himmlischen Höhen in den Trichter der Erde herabgesunken ist. Dafs ihm nun Tang und Muschelwerk und andere Erzeugnisse des Meeres anhaften in solcher Gesellschaft ist wol Platons Zuthat zu diesem Mythos, und in Bezug zu dem, worauf es hier ankommt, keine schlechte.

S. 510. Z. 22. auch noch des Hades Helm. Dieser Helm, sagt der Scholiast, solle eine unvergängliche unsichtbare Wolke sein, in welche die Götter sich hüllen, wenn sie von einander nicht wollen erkannt sein. Aehnliches geben auch Hesychios und die homerischen Scholien zu der Stelle, auf welche Platon hier deutet, Ilias V, 844. 45. Aber Athene barg sich in Aides Helm vor dem Blikk des gewaltsamen Ares. Dem schliefst sich auch die Erklärung an, welche Phurnutus de nat. deor. 5. vom Hades giebt, er sei eigentlich die der Erde nächste und dichteste Luftschicht. Dieses nun sei wie es wolle, so will Sokrates durch diesen Zusaz nichts weiter sagen, als wenn auch einer nicht nur Menschen sondern auch Göttern sich könnte unsichtbar machen, bliebe die Sache immer dieselbige.

S. 512. Z. 16. hinaufwärts. Nämlich von den Schranken nach dem Ziele hin, und dann um das Ziel herum herabwärts wieder nach den Schranken zurük. Unkundigere übernahmen sich bei dem ersten Theile des Laufes, und konnten dann nach der Wendung nicht mehr mithalten.

Ebend. Z. 8. v. u. was du von den Ungerechten. Nämlich in dem dritten Abschnitt der Rede, welche Glaukon bald anfangs im zweiten Buche des Thrasymachos Sache aufnehmend gesprochen hatte (Uebers. S. 129.) Kurz vorher hatte dort Glaukon auch von den Gerechten das gesagt, was etwas weiter hin Sokrates hier von den Ungerechten sagt, dafs sie am Ende würden gefesselt etc. werden. Auf diese und die unmittelbar folgende Rede des Adeimantos ist hier überall zurükgegangen.

S. 513. Z. 7. v. u. keine Erzählung des Alkinoos. Eigentlich sollte es wol heifsen, keine

Erzählung des Odysseus; denn offenbar wird angespielt auf die Erzählung, welche dieser von der Unterwelt jenem Könige machte. Da aber Sokrates vorzüglich herausheben will, es sei keine Erzählung zum Zeitvertreib und zum müſsigen Spiel: so nennt er den Alkinoos, der sich so erzählen lieſs, und nimmt lieber noch das Wortspiel zwischen *Ἄλκινος* als einem Weichling und diesem Er als einem *ἄλκιμος* — einem Wakkeren zu Hülfe, welches die Uebersezung nicht wiedergeben konnte. — Dieser Er, Sohn des Armenios, ist übrigens eine völlig mythische zeitlos gehaltene Person. Denn als er lebend in die Unterwelt kommt, langen auch mehrere der Trojanischen Helden schon zur Wahl eines neuen Lebens an; mit ihnen aber auch ältere mythische Personen. Und doch hat das obscure Pamphylien schon eine so lange Geschichte, daſs jener Ardiaios schon tausend Jahre vor dem Er dort muſs tyrannisirt haben. Ob nun Platon diesen Er ersonnen hat, oder irgendwoher genommen, und ob die Erzählung vielleicht in den Mysterien ihren ursprünglichen Siz hat, ist gänzlich unbekannt. Denn so oft auch die Sache von späteren Schriftstellern erwähnt wird: so führt doch niemand sie auf eine andere dem Platon gleichzeitige oder ältere Quelle zurükk. Denn daſs bei Plutarch Symposiac. IX. p. 740. Er ein Sohn des Harmonios genannt wird statt Armenios, wird doch nur auf den Platon zurükgeführt, sei es nun daſs der Vf. dies in seiner Handschrift fand, oder daſs er selbst oder ein Anderer vor ihm weiter gespielt hat mit dem Namen. Eben so wenig ist aus Clem. Alex. Strom. V. p. 710 auf eine von Platon verschiedene ihm gleichzeitige oder ältere Quelle zu schlieſsen, deshalb weil er behauptet, dieser Er sei Zoroaster gewesen, und weil er Worte dieses sonst von ihm selbst als Meder bezeichneten Weisen anführt, worin er sich auch einen Pamphylier von Abkunft und einen Sohn des Armenios nennt. Sondern diese Worte sind höchst wahrscheinlich aus einer mit unächten Stellen prunkenden Schrift, deren Verfasser oder Verfälscher aber auch wol nichts vor sich hatte als unsere Stelle. Wir haben also dem Platon hier ganz allein Lob und Tadel zuzumessen, denn gesezt auch, er hatte einen überlieferten Stoff vor sich: so ist doch so vieles hier offenbar das seinige, daſs er sich ge-

wifs über alles freie Hand vorbehalten, und sich keinesweges den Zwang auferlegt hat, etwas seinen eigenen Vorstellungen nicht angemessenes doch aufzunehmen. Wo nun jener verhängnifsvolle Ruheplaz gelegen sei, auf welchem abgehende und zurükkehrende Seelen einander begegnen und himmlische und unterirdische Wege zusammentreffen, dies bleibe auf sich beruhen; nur dafs unstreitig jene fabelhaften Beschreibungen bestimmter Stellen auf der Erde, wo der Zugang zur Unterwelt sein solle, dabei zum Grunde liegen. Wer aber wollte wol eine solche höchst äufserliche und die einzelnen Thaten berechnende Vergeltung loben, oder für eine zum Guten erwekliche Darstellung halten, die zehnfach in zehnfacher Zeit für Unthaten Schmerz wiedergiebt, alle lobenswerthen Thaten aber auch mit gleicher Gewissenhaftigkeit aufzählt und zu gute schreibt! Freilich liegt dieselbe arithmetische Sittlichkeit auch schon einer allgemeinen bereits im Gorgias ausgesprochenen Theorie zum Grunde, dafs es besser sei durch Strafe abzubüfsen als ungestraft bleiben: aber so schroff und fast sich selbst karikirend tritt sie nirgend auf, als weiter unten in dieser Erzählung, wo als das gröfste alles andere weit übertreffende Leiden die Besorgnifs dargestellt wird, ob der Schlund brüllen werde. Und doch ist dies der rechte Schlüssel dieser ganzen sittlichen Ansicht; denn was sich in Zahl und Maafs fassen läfst und also überschaut und geschäzt werden kann, hört auf fürchterlich zu sein, und die Furcht kann nur festgehalten werden durch die Besorgnifs, der Umlauf könne immer wieder von vorne beginnen, endlich aber einmal auf das zählbare und beschränkte ein unendliches folgen. Wer aber solcher Verkündigung wegen das Böse scheut, der warlich ist ein nicht viel älteres Kind als jenes Kind in uns Allen, welches den Tod fürchtet.

S. 517. Z. 6. Nachdem aber jedesmal etc. Hier nun beginnt der astronomische Theil unseres Mythos, über welchen aber mir wenigstens unmöglich ist, vollständige Rechenschaft abzulegen. Gleich anfangs wenn wir schon nicht wissen, wo jene Wiese zu denken ist, auf welcher nach tausendjähriger Wanderung die Seelen landen; so auch nicht warum sie dort sieben Tage und was für welche ruhen, noch

auch durch welche Gegenden wandernd sie erst am vierten Tage jenes Licht sehen, und am fünften hineinkommen. Das Licht selbst aber ist höchstwahrscheinlich wol die Milchstrafse, wie denn auch Boeckh (de plat. syst. coel. glob.) es schon dafür erklärt hat; die Vergleichung mit dem Regenbogen und das Verhältnifs, in welches dieses Licht zur Axe gesezt ist, lassen hingegen keinem Zweifel Raum. Ob aber der Ausdrukk „wie eine Säule“ uneigentlich zu nehmen ist, oder ob die Wandernden aufserhalb der Milchstrafse gedacht werden sollen in einer solchen Richtung, dafs sie ihnen als ein Streifen erscheint, das mufs ungewifs bleiben, wenn man nicht das lezte schlechthin zu kühn findet. Die Milchstrafse nun als ein um den Himmel gelegtes Band zu denken, welches, indem es die Pole mit dem Aequator verbindet — wiewol sie freilich nicht genau durch die Pole durchgeht — den ganzen Umschwung zusammenhält, damit nicht die stärkere Bewegung am Aequator eine Zerstreuung hervorbringe, dies hat wol keine Schwierigkeit; was aber τὰ ἄκρα τῶν δεσμῶν — doch wol τοῦ οὐρανοῦ — wären, wollte mir nicht deutlich werden: denn die Enden des Himmels mufsten wol die Pole sein, aber die Enden seiner Bänder sind nicht festzuhalten. Ich möchte daher lieber lesen τὰ ἄκρα αὐτοῦ ἐκ τῶν δεσμῶν τεταμένα, was man auch aus Bekkers Apparat zusammenlesen kann; dann sind die Pole an diesen Bändern ausgespannt, wie ich auch übersezt habe. — Wie aber die ganze Sternenwelt als eine Spindel erscheinen kann, das wird nur einigermaafsen deutlich, wenn man sich ganz aufserhalb derselben, wenigstens unseres Milchstrafsensystems, in die Ebene des Aequators stellt und die Weltaxe so verlängert, dafs der Durchmesser des Umschwunges, es schwingt aber der Fixsternhimmel um die Erde, sich zu derselben nur verhält wie die kurze Axe der Spindel zu der grofsen. Dann mufs man sich auch die Spindel etwas anders denken, und anders mufs wol auch die dortige Form gewesen sein als die unsrige, nämlich nicht wie ein Doppelkegel, sondern die Stange sich gleichbleibend, gegen die Mitte hin aber einen kugelförmigen Wulst oder Knauf darum gelegt. Diese an der himmlischen Spindel aus acht Häuten gleichsam um die an der Axe be-

festigte Erde herumgepolsterte Wulst, bildet nun die ganze Sternenwelt in folgender Ordnung. Die äufserste oder erste ist die Sphäre, an welcher die Fixsterne befestigt sind, an der zweiten ist Saturn befestigt, an der dritten Jupiter, an der vierten Mars, an der fünften Merkur, an der sechsten Venus, an der siebenten die Sonne, an der achten der Achse und Erde am nächsten der Mond. Die umgekehrte Stellung von Venus und Merkur erhellt aus einer hier überall zu vergleichenden Stelle des Timaios. (Bekk. p. 38, 2.) Wenn nun von diesen Sphären gesagt wird, sie zeigten von oben her ihre Ränder oder Lefzen als Kreise: so ist natürlich von oben gesehen, der Aequatorialkreis einer jeden ihr Rand, und die Schwierigkeit ist nur, dafs dieser Rand auch eine Breite haben soll, recht eigentlich wie ein Mund, und dafs diese eine verschiedene sein soll bei jeder Sphäre und zwar unabhängig von ihrer Ordnung, ja dafs diese Reifen sollen verschiedenen Glanz und Farbe haben. Das leztere nun erklärt sich daraus, dafs es die Sphären der Gestirne sind, denen ja eine Verschiedenheit von Glanz und Farbe zugetheilt ist, wie denn auch die Sphäre, der die Sonne angehört, als die glänzendste beschrieben wird, die des Jupiters als die weifseste, die des Mars als röthlich. Man darf also nur Glanz und Farbe von den Gestirnen übertragen, nicht eben auf die ganzen Sphären, sondern nur auf jene Reifen als ihre Ränder. Wie nun eine glühende Kohle schnell geschwungen den ganzen Schwingungskreis glühend darstellt: so soll man sich dasselbe auch in Folge jener Umschwingung vorstellen, der doch nichts auf der Erde an Schnelligkeit gleichkommt. Die Breite aber findet sich ebenfalls, wenn man bedenkt, dafs die Planeten nicht an dem Aequator ihrer Sphären befestigt sind, sondern dafs sie, indem ihre Bahnen mehr oder weniger gegen die Ekliptik geneigt sind im Thierkreise über dieselbe hinauf- und hinuntersteigen, und dieser Raum, entweder zwischen dem Aequator und ihrer nördlichsten Breite oder zwischen der nördlichsten und südlichsten Breite eines jeden, wäre dann die Breite des Randes oder Lichtreifens: doch spricht sowohl der Ausdrukk τοῦ χείλους als auch das Gesehenwerden von oben wie mir scheint für das erste.

[*04]

Auf diese Weise hätte dann der Rand der Sonnensphäre die Breite vom Aequator bis zum nördlichen Wendekreis, ansehnlich zwar aber doch nicht so grofs als der von der Sphäre eines Planeten, welcher noch im Thierkreise bedeutend über die Ekliptik hinaufsteigt. Schmäler aber als der Rand der Sonnensphäre, wie es hier von Merkur, Saturn und Jupiter behauptet wird, kann der einer Planetensphäre nur sein, wenn seine gröfste nördliche Breite nicht bekannt geworden ist. Dafs indessen hier nicht alles genau richtig ist, läfst sich aus der nicht gut abzuläugnenden Umstellung von Venus und Merkur schon vermuthen und darum lohnt es auch nicht, die durch unsere messende Astronomie festgestellten Zahlen hier zur Vergleichung aufzuführen. Nur eine Schwierigkeit noch darf nicht verschwiegen werden, nämlich, dafs es kaum möglich scheint auch der Fixsternsphäre in demselben Sinne eine Breite ihres Randes zuzuschreiben. Indessen wenn man erwähnt, dafs ihr Rand doch ebenfalls der Aequator ist, und dafs sich das Licht der Ränder der Planetensphären auf ihr projiciren mufs: so kommt man bald darauf, seine Breite bis an die nördlichste Grenze des Thierkreises zu rechnen, der wol auch damals schon zu zehn Graden zu beiden Seiten der Ekliptik gerechnet wurde. Was zulezt noch von der eigenthümlichen Bewegung der inneren Spähren, nämlich dem Laufe der Planeten im Thierkreise gesagt wird, stimmt ebenfalls nur im wesentlichen, dafs nämlich der Mond der schnellste ist, Saturn aber der langsamste und nächst ihm Jupiter und Mars; wobei ich nur bemerke, dafs man in der diesen betreffenden Stelle lesen mufs *τρίτον δὲ φορᾷ ἰέναι*, nicht aber *τὸν τρίτον*, welches *τὸν* auch der oft sehr zu lobende Cod. q. ausläfst. Dafs aber Sonne, Merkur und Venus gleichgesezt werden in ihrer Schnelligkeit, dies kommt eben so auch im Timaios vor, weicht aber sehr weit von der Wahrheit ab, wenn man, wie wir hiebei an ihre Umlaufszeit um die Sonne denkt. Da die Alten aber auch jene Bewegung nur als eine Bewegung um die Erde ansahen: so konnten sie von diesen Planeten, welche sich im Thierkreise immer in einer gewissen Nähe der Sonne halten mit Recht sagen, dafs sie fast gleichzeitig mit dieser durch alle

Zeichen desselben gehen. — Sind nun die Wülste die Sphären und die Randkreise die Bahnen, so ist von den Gestirnen selbst, die auch im Timaios mehr als das untergeordnete materielle dargestellt werden, noch gar nicht die Rede gewesen, und man kommt dann in große Versuchung, die Sirene, welche auf jedem Kreise liegend den Umschwung mitmacht, für das Gestirn jeder Sphäre zu halten. Allein das findet doch auf die Fixsternsphäre, welche hier keinesweges ausgenommen wird, sondern auch nur Einen Ton von sich giebt, keine Anwendung; und so muſs man es dabei lassen, daſs die Gestirne mit den Randkreisen ihrer Sphären gleichgesezt oder darin mitbegriffen sind; und daſs die Sirenen nur die musikalische Eigenschaft der Sphären andeuten sollen.

S. 519. Z. 3. sängen zu der Harmonie etc. Wenn jede Sphäre nur Einen Ton von sich giebt, so ist diese Harmonie eine unveränderlich sich selbst immer gleich bleibende; aber die Töchter der Nothwendigkeit singen dazu eine wechselnde Melodie, jedoch so, daſs alle Zeiten wieder zugleich gesezt sind; und so haben wir auch hier das Selbige und das Verschiedene mit einander verbunden, und dieses auf jenes zurükkgeführt. Das Gegenwärtige aber ist mit der Klotho Eingreifen in den Umschwung des Fixsternhimmels in Verbindung gebracht, wogegen Atropos die Zukunft singend in die planetarischen Sphären eingreift, wo eben die Conjunctionen und Gegenscheine vorkommen, welche nach dem Timaios den Kundigen das bevorstehende deuten. Keinesweges also singen die Töchter der Nothwendigkeit etwa frei und ungebunden, welches ihnen auch schlecht anstehn würde, sondern nur so, wie von dem höchsten Ordner in nothwendigem Zusammenhange Natur und Geschichte von Ewigkeit her bestimmt sind.

Ebend. Z. 15. aus der Lachesis Schooſse. Jedem Lebenden kommt sein Loos ursprünglich aus dem Schooſse der Vergangenheit. Nicht nur weil die Seelen sich nicht vermehren, hat jede die geboren wird schon einmal gelebt, sondern auch die Gestaltungen des menschlichen Lebens in ihren Verschiedenheiten müssen eben wegen jenes Zusammenhanges der Geschichte mit den immer gleichmäſsig wiederkehrenden Himmelsbewegungen im Wesentli-

chen dieselben bleiben; nur jeglicher Seele bleibt frei aus bald gröſserer bald geringerer Menge ihre nächste Laufbahn zu wählen. — Daſs nun männliche und weibliche Lebensloose durcheinander allen Seelen vorliegen und die Seelen auch nicht nach Geschlechtern geordnet sind, das ist ganz übereinstimmend mit dem, was in der Verfassung des Staates geordnet war, und es ist eben so sehr pythagorisch als sokratisch. Wenn uns aber schon dieses schwer eingeht, daſs die Seelen nur männlich oder weiblich werden sollen durch den Leib den sie wählen, nicht aber eines oder das andere sein sollen an und für sich: wieviel fremder ist uns noch dieses, daſs auch menschliche und thierische Seelen nicht geschieden sind, sondern jede jedes werden kann, je nachdem sie anders wählt. Nur dürfen wir das dem Platon nicht zutrauen, daſs sie einerlei seien als unvernünftige, so daſs die Vernunft denen, welche Menschen werden, nur komme durch den menschlichen Organismus; sondern umgekehrt muſs er gedacht haben, daſs auch die thierischen Seelen, wenn sie doch unsterblich sind, an der Vernunft Theil haben, und nur in solchem Leibe, der noch mehr als der menschliche ein Kerker ist und ein Grabmaal, nicht vermögen sie zu äuſsern. Und daſs er den Thieren eine solche nur verdunkelte und gebundene Vernunft zugeschrieben, geht auch sonst hervor. Eines nur, könnte man denken, stimmt nicht mit dem vorigen. Wenn nämlich alle, die geboren werden, aus den Todten kommen, und jede Geburt, wer weiſs von was für einer Seele, gewählt wird: wozu dann die viele Mühe, welche in dem bechsriebenen Staat auf die Erzeugung gewendet wird? Und doch kann Platon dieses schwerlich übersehen haben, sondern es verhält sich so. Zuerst wird ein solches Loos, wie es in seinem Staate den Herrschern bestimmt ist, immer nur von einer durch Vernunft bewahrten Seele gewählt werden, indem es andern keinen Reiz darbietet. Dann aber wenn durch jene Sorgfalt in der Zusammenführung der Geschlechter auch nur ein wohl temperirter Leib gebildet wird; so muſs ja die Seele, nach dem hier dargelegten auch eine andere werden, als sie in einem anderen würde geworden sein. Und wenn auch einmal wider Erwarten dieses Loos von einer solchen Seele gewählt

würde, welche im Stande wäre, hintennach in solchem Uebermaafs aus dem Letheischen Strom zu trinken, dafs die ewigen Gestalten des an sich seienden in ihr nicht könnten wieder erwekt werden: so würde dies in den ersten Zeiten bemerkt und ein solcher dann in eine andere Lebensordnung versezt werden.

Bayerische Staatsbibliothek München

Buchbinderei
H. Pantele
8012 Riemerling/Mü.
Telefon 6 01 63 20

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Plato,

Platons Werke

Bd.: Th. 3, Bd. 1

Berlin 1828

A.gr.b. 2515-6
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10237339-2